

ב"ה

ש"פ תזריע-מצורע - ר"ח אייר

ה'תשס"ב

גליון יד [תתלו]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

הקרבת קרבנות ציבור לע"ל שנחסרו בזמן הגלות 5

לקוטי שיחות

עקימת שפתיו הוי מעשה 11
גדר ברכת שהחיינו במועדים 14
השינוי שנפעל באדם בשבת 16
גדר המעשה בחטאת ובמלקות [גליון] 18

הגדה של פסח עם לקוטי טעמים ומנהגים

דין נשים בקידוש ליל הסדר 21
אין מברכים שהחיינו על מצוות מצה 23
כתיבת אדה"ז פסקים בסידורו באופן ד"אם אפשר" 26

נגלה

גדר טוען טענת גנב 27
שיטת רש"י ב'יצאו עליה עסיקין' 34

חסידות

יציאת מצרים, ביום או בלילה 35

רמב"ם

חיוב ת"ת דקטן 36

הלכה ומנהג

- עשה של עונג יו"ט דוחה איסור מלאכה 38.....
הפסק אחר כוס ראשון בליל הסדר 39.....
גדר לחם משנה בסדר של פסח 40.....
בענין הנ"ל 46.....
שמיצה בזימון 49.....
דרך בנין אהל בשבת ויו"ט 51.....
האם מתפללין ערבית בין כוס בהמ"ז לכוס הבדלה 54.....
פת הבאה בכיסנין [גליון] 55.....
השקיעה האמיתית לשיטת אדמו"ר הזקן [גליון] 56.....

פשוטו של מקרא

- פירוש רש"י בתיבת "גם" 59.....
"לא תאחר" 61.....
"לכפר על נפשותיכם" 62.....

שונות

- התקשרות לצדיק בדומה להתקשרות לה' 64.....
הניקוד בסידור 'תורה אור' 65.....
מראי מקומות בדא"ח 68.....
הספר 'חמדת ימים' בכתבי רבותינו נשיאנו [גליון] 68.....
בענין הנ"ל 70.....
בענין הנ"ל 84.....
דיוק במפתחות לספר התניא [גליון] 85.....
ממוצע בין (אדם ה) מדבר לחי [גליון] 88.....

מספר הפאקס למשלוח הערות

756-3411 (718) או 773-4115 (718)

E-MAIL: HAOROS@HAOROS.COM

ניתן להוריד את הקובץ בכתובת:

WWW.HAOROS.COM

גאולה ומשיח

הקרבת קרבנות ציבור לע"ל שנחסרו בזמן הגלות

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

בס' 'המנהיג' (הל' הלל סי' מ בד"ה 'ראשי חדשים'), פירש התפלה ד'ראשי חדשים לעמך נתת זמן כפרה וכו', ששעיר ר"ח הי' מכפר על ישראל על טומאת מקדש וקדשיו, ומביא גם הגמ' (שבועות ט, א) מה נשתנה שעיר של ר"ח שנאמר בו "חטאת לה", אמר הקב"ה הביאו קרבן כפרה לה' על שמעטתי את הירח וכו', (ומבואר שם דתרווייהו איתנהו, שמכפר גם על טומאת מקדש וקדשיו. עיי"ש). ואח"כ ממשיך וז"ל: "ושם נעשה לפניך, ואל תתמה לומר - מאין יספיקו לנו בהמות להקריב כל הקרבנות שנחסרו מחורבן הבית עד עמוד כהן לאורים ותומים? שהרי הכתוב מבשרנו (ישעי' ס, ז) "כל צאן קדר יקבצו לך וגו'", ובקרבנות נדבה, אבל בקרבנות חובה עבר יומו בטל קרבנו, דכתיב עולת שבת בשבתו ולא עולת חול בשבת, ולא עולת שבת זו בשבת אחרת". עכ"ל.

ודבריו צריכים ביאור, לאיזה סוג קרבנות נדבה מתכוון שיקריבו כל מה שנחסר מחורבן הבית, אבל לא יקריבו קרבנות חובה כיון שעבר יומו בטל קרבנו? עוד צ"ב, דאיפה כתוב כאן ב'ושם נעשה לפניך' שיקריבו לעתיד כל הקרבנות שנחסרו, שלכן הקשה בפשיטות מאין יספיקו לנו בהמות להקריב כל הקרבנות וכו'? עוד צריך ביאור, דלמה לא כתב זה לעיל מיני' (הל' שבת סי' מב), בתפלת מוסף של שבת ששם ג"כ אמרינן "ושם נעשה לפניך קרבנות חובתינו וכו'?"

פירושים בדברי 'המנהיג'

ובסדר רב עמרם השלם (ח"ב ע' 142), כתב שם המו"ל בביאוריו "מקור הברכות", (הובא גם בשוה"ג בס' 'המנהיג' שם, הוצאת מוסד הרב קוק): שהג"ר חיים ברלין כתב לו על דברי 'המנהיג' אלו - דאין לדברים אלו שום ביאור וגם סותרין זה את זה, וניכר שנזדקק כאן איזה טעות בחסרון איזה תיבות, וע"ז ענה לו המו"ל דאין כאן טעות, דבעל 'המנהיג' פירש הכא "ושם נעשה לפניך את קרבנות חובתינו", דקאי

על קרבנות יחיד הבאים לכפרה דומיא דשעיר ר"ח, וכן התחילו מסדרי התפלה "זמן כפרה לכל תולדותם בהיותם מקריבים לפניך זבחי רצון ושעירי חטאת", וע"כ זבחי רצון המה קרבנות יחיד - עולה, חטאת ואשם, שבאים לכפרה והמה לרצון, וכמ"ש (ויקרא א, ד) "ונרצה לו לכפר עלייך", דקרבנות חובה שהן גזה"כ אינן לכפרה, וכן הבאים בנדבה לא שייך גביהו כפרה. ובהמשך לזה מסיים בהתפלה "ושם נעשה לפניך קרבנות חובתינו" והמה כל החובות שנתחייבנו על השגנות מזמן החורבן ואילך, דומיא דר' ישמעאל (שבת יב, ב) שכתב על פנקסו שיביא חטאת שמנה, ולא רצה לפרש דקאי על חטאות שיתחייבו על עבירות בשוגג בזמן בנין המקדש, דטפי עדיף לבקש שלא יחטאו ולא יצטרכו לכפרה, ולכן פירש דקאי על על החטאות שיתחייבו מצד השגנות שבזמן הגלות, ובקרבנות אלו לא שייך לומר עבר זמנו בטל קרבנו.

דלפי דבריו מתורץ, מנא ידע בעל 'המנהיג' דקאי על הקרבנות מזמן החורבן, כיון דלא נחא ליה לפרש דקאי על חטאות שיתחייבו אז, כיון דעדיף להתפלל שלא יחטאו כלל. גם מתורץ למה לא כתב כן לעיל מיני' בתפלת מוסף של שבת כנ"ל, כיון דשם לא נזכר אודות קרבנות יחיד עולה, חטאת ואשם.

אבל לכאורה פירושו תמוה, דהרי התיבות "תמידין כסדרן ומוספין כהלכתן", בפשטות באות בהמשך ל"קרבנות חובתינו" דלעיל מיני', ומה שייך זה לקרבנות עולה, חטאת ואשם של יחיד? ובכלל לא מסתבר לומר שהפירוש ב"ושם נעשה לפניך קרבנות חובתינו" בתפלה זו של ר"ח, שאני לגמרי מתיבות אלו עצמם שאומרים בשאר תפלות המוספין של שבת, של שבת ר"ח ושל המועדים וכו', דרק הכא בר"ח הכוונה לקרבנות יחיד וכו', ועוד דלפי דבריו למה כתב אח"כ דאירי ב"קרבנות נדבה" הלא קרבנות אלו הן חובה, ואף שלא שייך לומר בהם "עבר זמנו בטל קרבנו" כיון שאין להם זמן קבוע, אבל למה קרי להו קרבנות נדבה? (גם ראה בגליון הקודם - תתלה (עמ' 11), שהר"ן ועוד כתבו שהחייב חטאת של יחיד, הוא רק אם יבנה ביהמ"ק בימיו, אבל לא לאחר שמת וקם בתחית המתים).

אח"כ כתב שם, שהגר"ח ברלין פירש באופן אחר, דקאי רק על "שעירי ר"ח", דאף דגם הם קבוע להם זמן, מ"מ הוא משונה משאר קרבנות חובה בשביל חיבתו המיוחדת שהיא קרבן כפרה להקב"ה כנ"ל, ולכן יקריבום בתורת נדבה, ויקריבו אז כל שעירי ר"ח שבטלו

מזמן החורבן ואילך, ומש"ה נקראים זבחי רצון, אבל עולות לא נקריב ד"עבר יומם ובטל קרבנם", ורק שעירי ר"ח יקריבו בתורת נדבה בשביל חיבתם. וסיים שם הגר"ח ברלין דהגם שחידוש זה לא מצא בשום מדרש קדמון לסמוך עליו, מ"מ נוסח תפלת ר"ח הקבוע מאנשי כנה"ג, דבריהם כתובים באיזה מדרש.

והנה לפי פירושו, מבואר ג"כ למה קאמר זה בס' 'המנהיג' רק הכא ולא לעיל מיני' - במוסף של שבת, כיון דזה קאי רק על שעיר ר"ח ולא על שאר הקרבנות, אבל אכתי צריך ביאור דמאיפה הוכיח 'בעל המנהיג' מנוסח התפלה, שאכן יקריבו לעתיד כל שעירי ר"ח מזמן החורבן, עד שהקשה בפשיטות: "ואל תתמה מאין יספיק לנו בהמות להקריב"? ועיי"ש עוד מה שהקשה עליו המו"ל.

בנוסח התפלה ואת מוסף יום השבת הזה

והנה, ענין זה - דלע"ל יקריבו כל הקרבנות שחיסרו מזמן החורבן, מצינו בעוד כמה מקומות:

בס' 'בני יששכר' (מאמר ר"ח מאמר ב') כתב וז"ל: "ויתפרש עוד על פי מה שכתב הרב הקדוש הרמ"ע ז"ל ב'עשרה מאמרות' - שלע"ל במהרה בימינו נצטרך להקריב כל הקרבנות שהחסרנו כל ימי גלותינו, דהיינו כשיגיע ר"ח ניסן, נצטרך להקריב כל קרבנות המוספין של כל ראשי חדשים של ניסן של כל ימי הגלות, וכן בשבתות למשל, בהגיע שבת פ' נשא נצטרך להקריב כל הקרבנות המוספין של כל ימי הגלות של שבתות אלו, עיי"ש. ובזה פירשנו בטוב טעם מה שאנו אומרים במוספין: "ואת מוסף יום השבת הזה נעשה ונקריב וכו'", "ואת מוסף יום ר"ח הזה נעשה וכו'". הנה תיבת הזה אינה מובנת (וראה בס' 'פרדס הגדול' לרש"י סי' ד' שכתב וז"ל: "ואין ראוי לומר "הזה" דמה מקום לתפלה הזה, כבר יום הזה לא הקרבנו, אלא כך ראוי לומר ומוסף יום השבת ומוסף יום חג השבועות וכו', ולא להזכיר הזה. עכ"ל). ולפי דברי הקדוש הנ"ל, ידוקדק היטב שבאמת נעשה ונקריב מוסף השבת הזה וראש חודש הזה וכו'". עכ"ל. וכ"כ שם במאמר ג', והוסיף, שהגם שהבטיח השי"ת ונשלמה פרים שפתינו וכו', אין זה רק כעין תליה להגן מן היסורים כל זמן שאי אפשר להקריב, אבל כשיהי' יכולת בידינו ב"ב להקריב, נצטרך להקריב כל הקרבנות שנתחייבנו, וממשיך להוכיח כן מקרבנות יחיד, דר' ישמעאל כתב על פנקסו לכשיבנה ביהמ"ק אביא חטאת שמנה. עיי"ש. וכ"כ גם בספרו 'דרך פקודיך' הקדמה ה' בשם הרמ"ע: "שבמהרה בימינו נצטרך להביא כל התמידין

ומוספין שחסרנו בגלות". ומוסיף ג"כ לפרש מה שאומרים "הזה". עיי"ש. (וכבר העיר בס' 'מגדים חדשים' שבת יב, ב שלא מצינו זה בס' 'עשרה מאמרות').

בס' 'בן איש חי' פ' ויקרא אות יט (הובא גם בס' 'כף החיים' סי' תכג אות יט), כתב: "ומ"ש את מוסף ר"ח הזה, יש מפקפקין לומר "הזה", אך הרב בני יששכר קיים נוסח של תיבת "הזה", עפ"י מדרש רז"ל דלעתיד נקריב מוספין של כל ר"ח, יו"ט ושבתות שעברו בגלות, ולפי"ז שפיר נאמר "הזה" בכל המוספין כו". עכ"ל.

בס' 'תפארת שלמה' - מועדים (שבת קודש דף כח, א) ד"ה ואת מוסף יום השבת הזה נעשה ונקריב וכו', כתב וז"ל: "פי', שלעתיד נשלים ונקריב את כל הקרבנות של חובה שחסרנו מהם בזמן הגלות, הנה אז נקריב כל התמידין והמוספין שהיינו מחוייבים בהם כל ימי הגלות, וכן כל קרבנות היחיד של חובה, וכמ"ש ר"י לכשיבנה ביהמ"ק אביא חטאת שמנה, וכמ"ש (יואל ב, כה) "ושלמתי לכם את השנים אשר אכל הארבה וכו'", וזה שאנו אומרים - את מוסף יום השבת הזה, והחג הזה נקריב בבנין ביהמ"ק בב"א". עכ"ל.

ולפי כל זה, לכאורה הי' מקום לבאר שההוכחה של ס' 'המנהיג', הוא ממה שאומרים אח"כ "ואת מוסף יום ראש החודש הזה", דמזה מוכח כנ"ל שישלימו כל הקרבנות מזמן החורבן, ולכן הקשה דמאין יספיק לנו בהמות וכו', אבל לפי זה אינו מובן, למה לא כתב זה בתפלת מוסף של שבת, וכן בשארי תפלות המוספין, וכתב זה רק במוסף של ר"ח. ועוד, שהרי כתב בהדיא דקאי רק על קרבנות נדבה ולא על עולות חובה, וכאן הלא זה קאי על קרבן מוסף שהוא חובה? ואין לומר כמ"ש הגר"ח ברלין, דרק הכא בשעיר ר"ח מסתבר ליה לומר שיקריבו לעתיד בתורת נדבה מצד החביבות שבו, דממ"נ אם ההוכחה הוא ממה שאומרים "הזה", הרי גם שם וכן בשארי המועדים אמרינן כן?

ואולי י"ל, דכוונתו, שכל הקרבנות של התמידין ומוספין וכו' יקריבו רק בתורת נדבה, שהרי לא שייך לומר שיש עליהן חובה כיון ד"עבר זמנו בטל קרבנו" ונמצא שכבר נפקע החיוב אלא שיקריבום רק בתורת נדבה. ונצטרך לומר ג"כ דר"ח לאו דוקא, וקאי על כל קרבנות הציבור, ויל"ע בכל זה.

מתי הוזה חטאת שמתו בעליה

וראה בס' 'פרדס יוסף' החדש (במדבר כח, י), שהביא 'תפארת שלמה' הנ"ל, וכתב שבקובץ 'כתר תורה' הקשה על זה, שהרי גם במוסף דר"ח אומרים "הזה", ומבואר בשבועות ט, א: דשעיר ר"ח בא לכפר על טומאת מקדש וקדשיו, והגמ' בהוריות ו, א שואלת, איך מקריבים את השעיר של ר"ח הלא אפשר שמישהו מת והרי זה כחטאת שמתו בעליה, ומתרתת הגמ' שאין זה ודאי שמישהו מת, ולכן מקריבים. ואח"כ שואלת הגמ', איך הקריבו בזמן עזרא חטאת על ע"ז שעבדו בזמן צדקיהו, הלא כולם מתו. ומתרתת, שרובם היו בחיים. עיי"ש. נמצא מזה, שאילו כולם היו מתים לא היו יכולים להקריב עבורם, שזו חטאת שמתו בעליה. וא"כ האיך יוכלו להקריב לעתיד לבוא קרבנות מוסף של כל ר"ח שעברו? ואפילו תמידים שכתב שיקריבו, קשה, הרי "עבר זמנו בטל קרבנו"? וזה אפשר ליישב בדוחק, שיהא זה בתורת נדבה בלבד, אבל משעיר ר"ח קשה, וצ"ע. עכ"ד.

ונראה לתרץ, דעיי' ברש"י מעילה י, ב שכתב: דחטאת שמתו בעליה, נמי להכי מתה, דאין כפרה למתים דמיתתן כיפרה עליהם. עכ"ל. ובס' 'חסידים' סי קע כתב: חטאת שמתו בעליה מתה, מפני כי קרבן חטאת להגן מן היסורים, וכבר מת. ועוד, מיתה מכפרת. ע"כ. ועיי"ש עוד בס' 'תתשע"א, ועי' מאירי הוריות ו, א (ד"ה יראה לי) שכתב: שהקרבנות עיקר כפרתם בתשובה ויודיו כו', ואם מת לו בתשובה אין כאן צורך לקרבן, ואם שלא בתשובה אין כפרת קרבן עולה לו עוד. עכ"ל. ובס' 'יושר הורי הוריות' שם, ביאר, דנפק"מ אם יש חיוב קרבן חטאת לאחר שקם בתחיית המתים, דאם הטעם הוא דחטאת שמתו בעליה למיתה אזלא, משום שהמיתה כבר כיפרה. לא יצטרך להביא אחר תחיית המתים דכבר נתכפר לו. אבל אם הטעם הוא משום דחטאת להגן מן היסורים בא, וכבר מת. הנה כשקם בתחיית המתים ועכשיו חי שוב שייך קרבן חטאת להגן עליו. וכן לפי טעמו של ה'מאירי', באופן שלא עשה תשובה לפני המיתה, במילא אין הקרבן מועיל כלל, הנה לאחר שקם בתחיית המתים ושייך עשיית תשובה, לא שייך הדין דחטאת שמתו בעליה. עיי"ש. ועי' גם בס' 'לב חיים' סי' לא שכתב עד"ז. (ומזה יש לדון גם לגבי מ"ש בגליון הקודם (שם), - לפי האריז"ל דגם יחיד יתחייב בחטאת לאחר תחיית המתים, אף שהר"ן כתב דהוה כחטאת שמתו בעליה. עיי"ש).

ולפי"ז יש לתרץ, די"ל, דכל מה שנתבאר בהסוגיא דהוריות בנוגע לציבור, דבמתו כולם ליכא חיוב קרבן, ה"ז רק באופן דאיירי בהסוגיא שם - שבעת הקרבת הקרבן אינם חיים, אבל בנדו"ד י"ל, דאיירינן לאחר שיקומו בתחיית המתים, דלפי ב' טעמים הנ"ל, ליכא הך חסרון דחטאת שמתו בעליה ושפיר שייך הקרבה, וראה גם בס' 'בית האוצר' להגר"י ענגל כלל ז אות ג, וכלל פו, בענין אין כפרה למתים. (וראה בקונטרס י"ט כסלו תש"נ ע"י ח', אודות "אין מיתה בציבור", ומבאר שם - שהמצוות שקיימו ישראל בזמן הבית, מועיל לבני"ז בזמן הגלות שאין ציבור מת, ומביא שם סוגיא הנ"ל דהוריות. וראה גליון תקכג עמ' 14 בענין זה).

דברי הרבי אודות זה

ובס' התוועדויות תשמ"ה ח"ה ע' 3106, ב"רשימות דברי הרבי בעת ביקור הרבנים הראשים שליט"א", (ביום ב' דר"ח כסלו תשד"מ). איתא שם באות כ, שהרב אליהו שליט"א אמר, בנוגע לקרבן ר"ח שמובא בס' 'בן איש חי', שלע"ל יקריבו לא רק הקרבן דר"ח שבו עומדים, אלא גם הקרבנות דכל שאר ראשי חדשים שעברו, וזהו מה שאומרים ואת מוסף יום ראש החודש הזה נעשה ונקריב וכו', והרב שפירא שליט"א הוסיף, לא רק הקרבנות דר"ח אלא גם בנוגע לכל שאר הקרבנות. ושאל הרבי: לאחר שמקריבים קרבן דר"ח זה, כיצד יכולים להקריב קרבן נוסף עבור ר"ח שעבר? ואמר הרב אליהו שליט"א, זהו ענין של תשלומין, כמו שמצינו תפלת תשלומין, או ע"ד קרבן נדבה כפי שיש תפלת נדבה. והמשיך הרבי: אם זהו מצד תשלומין, הרי זה שייך על התפלה האחרונה בלבד. ואם מצד נדבה, הרי בתפלת נדבה צריך לחדש משהו, ומה שייך זה בנוגע לקרבנות? ועוד, כדי להקריב את הקרבנות של כל ראשי חדשים שבהם לא הקריבו קרבנות אלו, דרוש זמן רב ביותר. ע"כ. ומשמע מזה לא כהנ"ל.



לקוטי שיחות

עקימת שפתיו הוי מעשה

הרב שמואל זאיאנץ

ר"מ בשיבת תות"ל מאריסטאון

הרבי בלקו"ש חי"א יתרו ב' (ע' 83), מבאר בדברי התוס' לגבי "עקימת שפתיו הוי מעשה" (ב"מ צ' סנהדרין סה), שהתוס' הקשו שר"י עצמו אומר "כל לשאב"מ אין לוקין עליו חוץ מנשבע ומימר ומקלל חבריו בשם", דלכא' הרי "עקימת שפתיו הוי מעשה", וא"כ למה מחשיב ר"י אותם (נשבע מימר וכו') "שאין בו מעשה". וע"ז תי' התוס', דלא אמר ר"י שעקימת שפתיו הוי מעשה, אלא ע"ד חסימה בקול "משום דבדיבורא קעביד מעשה שהולכת ודשה בלא אכילה".

והקשה בהשיחה ע"ז, הרי מפורש בגמ' שהטעם הוא מצד ש"עקימת שפתיו" הוי המעשה, ולפי התוס' יוצא שהחיוב אינו משום "העקימה" של האדם, אלא משום דבדיבורו הבהמה עושה מעשה.

ובהמשך השיחה מבאר הרבי ש"אין כוונת התוס' שהאדם נענש ע"י מעשה שנעשה ע"י אחרים (אלא שהוא היה סיבה וגרם לזה), [והטעם: אין עונשים מלקות, אא"כ האדם עובר הל"ת ע"י מעשה שלו, ולכן בנדר"ז שהוא לא עשה מעשה (רק גרם שהבהמה תזקוף ראשה ותדוש בלי אכילה), אין להלקות את האדם עבור המעשה דאיתעבידא ע"י הבהמה בסיבת דיבורו]",

אלא כוונתם: כשהאדם פועל מעשה בדיבורו, הרי מכיון שהמעשה בא רק ע"י דיבורו של האדם, הרי"ז המשך הדיבור וחלק ממנו ולכן הוי הדיבור עצמו מעין מעשה. ובמילא זוהי כוונת ר"י "עקימת שפתיו הוי מעשה", שחסימת הבהמה שנעשית ע"י קול האדם היא הוי עשיית האדם, דהפעולה הגשמית של הבהמה (הקרובה להמעשה) באה בהמשך לעקימת האדם. ע"כ.

ויש להעיר, דהיוצא מדברי הרבי בהשיחה שם, הנה הוא חידוש וביאור באופן נפלא, דאין כוונת התוס' דלר"י העיקר הוא (רק) מה "דאיתעביד מעשה", ואינו נוגע האם הגברא עושה מעשה או לא (כדברי כמה מפרשים), כיון שר' יוחנן אומר "עקימת שפתיו הוי

מעשה"¹, ומדגיש ענין הדיבור בשפתיים במי שעושה (ולא רק במה שנעשה). עוד יוצא מהשיחה, שאין הכוונה שצריך ב' עניינים נפרדים א - שהגברא יעשה מעשה, ב - שיהיה חלות "איתעביד מעשה", כפי שלומדים כמה מפרשים (וראה באבנ"ז או"ח סי' נ"ח אות ב', שצריך שיהיה העבירה מעשה, ושיהיה העובר עושה מעשה) שא"כ בדברי ר"י חסרים ב' התנאים.

אלא הכוונה בתוס' היא, שכדי שיהיה מעשה ועשייה (מה שנעשה דבר) שלו (ולא רק בתור גרם), שנוכל לומר שנעשה מעשה דיליה, הוי דוקא כשהמעשה בא ע"י הדיבור (ולא ע"י מחשבה), דכיון דהדיבור הוא פעולה גשמית השייכת למעשה, הרי הפעולה שבאה עי"ז "הרי זה המשך הדיבור, "והוא המשך העקימה", ולכן הוי "הדיבור עצמו" יש בו מעשה. משא"כ מחשבה שהיא רוחנית, אין המעשה המשך המחשבה ושייך אליה, כי היא נפרדת ממנו לגמרי.

והנה עפ"ז אוי"ל במה שמקשים על הרמב"ם, דמצד א' הוא פוסק בדברי ר"י דעקימת שפתיו הוי מעשה (פ"ג דשכירות ה"ב דחסמה בקול לוקה), ולאידך פוסק בהל' תמורה פ"א ה"א והל' סנהדרין פ"ח ה"ב דמימר הוי לאו שאין בו מעשה. דלכא' אם סובר כר"י, הרי אמר בתמורה ג, ב דמימר לא הוי לאו שאב"מ, כיון ד"איתעביד ביה מעשה" (וע"ד שפסק הרמב"ם עצמו דמקדיש בע"מ לוקה, אסו"מ פ"א ה"ב).

והנה דיו רב מאוד נשפך בכדי לבאר קושיא זו: הלח"מ פ"ח סנהדרין ה"ב מחלק, דבמימר לא נגמר האיסור ע"י הדיבור, משום דהאיסור אינו עשיית הקדשים אלא ההמרה שהמירו באחר (וזה אינו נגמר בהדיבור). אבל לכא' זה קשה, כיון דא"כ למה לוקה לאב"י (הסובר דהיכא ד"לא מהני" אינו לוקה), כיון דאין האיסור (ההמרה) מועיל. אלא ודאי דהאיסור הוא גם עצם עשיית הקדשים ע"י המרה;

הה"מ כתב בפ"ג מה' שכירות ה"ב בפי הא', שבאמת הו"ל להרמב"ם לפסוק דמימר הוי "יש בו מעשה", שהרי דומה ללאו דחסימה, כיון ד"ע"י דיבורו נתפסת הבהמה לקדושה...". וע"ז כתבו כמה מהאחרונים, שזה דנעשה קדוש אין זה מגיע ישירות מדיבור

(1) ושלכן מובן, שאין קשה מה שהקשו המפרשים - שמי שמקדיש בע"מ למזבח ילקה כמו המקדיש בדיבור, כיון שהעיקר הוא מה "דאיתעביד מעשה" (ראה הגר"ז תמורה ג), וכן אין להסתפק במחשבת פיגול, כיון שבנוסף לחלות צריך שיהיה מעשה הגברא ע"י עקימת שפתיים.

האדם (כמו מה שהבהמה מגביה ראשה ואינה אוכלת משום דיבור האדם), אלא הוא דין התורה ונעשה קדוש ממילא (לדוגמא נב"י תניינא יו"ד קס"ח)². אבל לכאור' ישל"ע בזה, מ"ש ממקדיש בע"מ למזבח דלוקה (איסור"מ פ"א ה"ב), שהרי גם שם לכאור' הוי ממילא מצד דין התורה.

ויש להוסיף, דע"פ ביאור הרבי יובן בטוב טעם ודעת החילוק שביניהם, שהא דעקימת שפתיו נחשבת למעשה, הוא רק משום שרואים הקשר והשייכות וההמשך של הדיבור והמעשה הנעשה על ידו, ובמילא מובן שאין להחשיב דיבור הממיר להיחשב מעשה, כיון שעל פי דיבורו היה צריך להיות חילופי קדושה מבהמה זו על הבהמה האחרת, והרי אין ה"תמורה" הזו נעשית לגמרי (כיון שנשאר הקדושה על הבהמה שהיתה קדושה לפנ"ז, אלא שנתווסף קדושה גם על האחרת), ד"והיה הוא תמורתו יהיה קדש", וא"כ בענין זה קשה לומר ש"המעשה" הוא המשך הדיבור, כיון שהדיבור היה להחליף קדושת הבהמה על האחרת³, ולכן פוסק הרמב"ם בזה, (כשאר הברייתות) דגם אם עקימת שפתיו הוי מעשה, מ"מ מימר אין בו מעשה.

ואולי יש להוסיף לבאר בזה שיטת הרמב"ם לגבי "ידעוני", דבהל' ע"ז פ"ו ה"א כתב: "העושה אוב או ידעוני . . שוגג חטאת מביא חטאת קבועה", ומקשים המפרשים, דבגמ' בסנהדרין דף סה מבואר שידעוני אין בו מעשה, וא"כ למה פסק הרמב"ם שחייב חטאת. הלח"מ שם ביאר בדעת הרמב"ם שיש ב' אופנים בידעוני: א - אומר עתידות בלי שום מעשה. ב - שמניח עצם בפיו ומדבר עתידות. (ומבאר הלח"מ, שהגמ' קוראת לידעוני "אין בו מעשה", משום שיש אופן שאין בו מעשה). ומוסיף שם, שהגם שרש"י סובר שגם באופן הב' אינו נחשב למעשה, כיון "דאינו מדבר בשעת שימת עצם בפיו", מ"מ להרמב"ם סב"ל שבענין זה הוי מעשה.

(2) ובסגנון אחר: מה שכתב רבינו בהע' 18 בהשיתה שם, דבמחמר או בחסמה בקול הרי הדיבור מכריח פעולה, משא"כ בתמורה "ה"ז רק "שעושה מחולין קדשים" רש"י שם". אבל לכאור' גם חילוק זה לא יספיק לבאר למה במקדיש בע"מ לוקה, דהרי גם שם לא הוי "מכריח פעולה", אלא שחולין בע"מ נעשה קדש. אבל לפי ביאור הרבי בפנים השיחה יבואר חילוק ביניהם.

(3) ולהעיר, שבתמורה לכו"ע חל דיני התמורה גם ב"טעות", וגם ב"ה סוברים דחל בזה "הקדש טעות" (נזיר לא. תמורה יז).

ויש להמתיק לפי דברי השיחה, דשיטת הרמב"ם היא, דכמו דלר"י אם מדבר והדיבור מביא למעשה (שנעשה רק על ידו), הרי נחשב שהמעשה הוא המשך הדיבור, והדיבור הוא חלק מהמעשה הנעשה, כמו"כ אוי"ל (במכ"ש) שאם מניח עצם דהוי "מעשה" ו(רק) בהמשך לזה מדבר העתידות, דאז הוי הנחת העצם חלק מדיבור העתידות (אף שבא לאחרי זמן), ולכן הוי "ידעוני" בענין זה "יש בו מעשה".



גדר ברכת שהחיינו במועדים

הרב אפרים פישל אסטער

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בלקו"ש חל"ז עמ' 14, מדייק הרבי במ"ש הרמב"ם בפכ"ט מהל' שבת הכ"ג - דאין מברכין שהחיינו בשביעי של פסח "מפני שאינו רגל בפני עצמו וכבר בירך על הזמן בתחלת הפסח", דמה שהוסיף הרמב"ם "וכבר בירך כו'" הוא יתור לשון. ובתחילה מביא בהשיחה, די"ל שמלמד שאם לא בירך כל ימי הפסח מברך באחש"פ, אבל לא נחא לי' בתי' זה, וכמו שמבאר בהע' 2, דעדיין צ"ע "דל"ל להרמב"ם לרמוז דין זה - שאפשר להשלים - (ורק גבי פסח), ולא כתבו בפירושו".

ולכן מבאר בארוכה בהשיחה, די"ל שיתירה מזו קמ"ל הרמב"ם, שחלוק גדר ברכת הזמן במועדים מברכת הזמן על פרי חדש וכיו"ב או מצוה הבאה מזמן לזמן; דבמועד אין הברכה מפני החידוש שהגיע מועד חדש וזמן מיוחד, אלא דעצם זמן המועד מחייב לברך ברכת הזמן, וזהו שכ' הרמב"ם "וכבר בירך על הזמן בתחלת הפסח", דכיון דהמחייב דברכת הזמן במועדים הוא עצם היותו זמן מועד, והיינו כל זמן המועד, הרי נמצא דמה שבירך ברכת הזמן בתחילת החג, הוא פוטר חיובא דברכת הזמן בשאר ימי החג.

ולפי"ז מבאר בהשיחה, דמה שיכולין לברך ברכת הזמן כל ימי החג אינו בגדר תשלומין, שהרי כל רגע ורגע מהחג הוא מחויב בברכה זו, אלא שהברכה בליל ראשון פוטרת כל החג כולו, ולכן אפשר לברך במשך כל החג.

והנה, לכאור' מתורץ עפ"ז קושית המנ"ח על הרמב"ם בהערה 14, על שלא הביא הרמב"ם דין זה שברכת הזמן יש לה תשלומין כל שבעה. דלהרמב"ם אין דין של תשלומין בברכת הזמן, דלכתחילה עצם חיובו הוא כל ימי החג, וזה פשוט דלכתחילה מברך בתחילת החג כשנתחייב

לברכו, אבל ברור שיכול לברך כל החג בכל אימת שנוצר לברך, ובאמת כשנעייץ במקור הדין של תשלומין בברכת הזמן בגמ' עירובין מ, ב וסוכה מז, ב - נראה לכאור' שלא נאמר שם דין מפורש בנוגע לברכת זמן דאיתא בתשלומין, אלא דאמרינן בגמ' "זמן כל שבעה מי איכא? הא לא קשיא, דאי לא מברך האידנא מברך למחר", והיינו דמה שנתחייב בברכת הזמן מצד כל ימי החג, אף שלכתחילה מברך ביום ראשון, אבל "אי לא מברך האידנא מברך למחר", ולא נאמר כאן דין של תשלומין. ולכאור' כ"ז מבואר בהערה 18 שכתב: "ועפ"ז (שברכת הזמן כל המועד זמנה הוא) תומתק ל' הברייתא (עירובין שם) "שבעה אלו שבעת ימי הפסח", שמשמעה שישנו זמן "כל שבעה" (כקושיית הגמ' שם)".

וא"כ, לא הבנתי מה שבפנים השיחה אינו מביא קושיית המנ"ח כלל, ובהע' 14 שמביא קושייתו כ' ע"ז "ואכ"מ".

ואע"פ שבשו"ע אדה"ז בסי' תעג וסי' תרמג ס"ה, הביא הדין דתשלומין בברכת הזמן, והרי אדה"ז ס"ל ג"כ בגדר ברכת שהחיינו כשיטת הרמב"ם דכל החג זמנו הוא, לכאור' י"ל עפ"מ"ש בהע' 18 - "ול' אדה"ז (סתרמ"ג) "יש לה תשלומין כל שבעה" - אף שס"ל כאופן הב' שבפנים (דברכת הזמן כל החג זמנו הוא) - י"ל בפשטות, כי לכתחילה צריך לברך שהחיינו בליל ראשון של חג על כוס של קידוש דוקא", דעפ"ז אולי יש לומר שבזה חלוקה שיטת אדה"ז מהרמב"ם, דהנה ברמב"ם לא נזכר כלל כהלכה בפ"ע שברכת זמן מברכין על כוס של קידוש, ורק שבהל' שבת פכ"ט הכ"ב כשכ' הרמב"ם "כיצד מברכין בלילי יום טוב שחל להיות באחד בשבת", כ' שם - "בתחלה מברך על הגפן . . ואחר כך מברך שהחיינו", וכן בהל' סוכה פ"ו הל' י"ד שכתב - "ובלילי יום טוב הראשון מברך על הסוכה, ואחר כך מברך על הזמן, ומסדר כל הברכות על הכוס", דלא מבואר בדבריו שדין מסוים יש בברכת הזמן שצ"ל על כוס (של קידוש), ומבואר לכאור', דלהרמב"ם הוא דין דמברכין כל הברכות ביחד על הכוס, ועכ"פ אין דין מיוחד בברכת הזמן שהוא על הכוס או קידוש.

משא"כ אדה"ז שכ' בסי' תעג ס"ב "לאחר גמר הקידוש קודם שישתה הכוס, מברך שהחיינו", וכן בסתרמ"ג כתב בתחילתו - "ואח"כ מברך שהחיינו באחרונה, לפי שברכה זו חוזרת על קידוש היום וכו'". וכן עי' מה שצוין בהשיחה בהע' 12 בל' אדה"ז, דמבואר מכ"ז דלאדה"ז יש דין מסוים בברכת הזמן בחג, שהוא על כוס של קידוש

(ואף שעדיין צ"ע בביאור הדבר וכמו שכ' בהע' 12 "ואכ"מ", אבל עכ"פ מבואר דברכת הזמן שייכא להקידוש).

היוצא מכ"ז, דיש לבאר שזהו שכ' אדה"ז הדין דתשלומין בברכת הזמן במועדים כשאינו יכול לברכו על כוס של קידוש, משא"כ להרמב"ם דלא ס"ל כן, וכנ"ל.

סוף דבר - יש לעיין יותר ולהבין היטב - מדוע לא הביא הרבי בהשיחה קושיית המנ"ח, ואולי לת' ע"פ הביאור בהשיחה.



השינוי שנפעל באדם בשבת

הת' שניאור זלמן הלוי סגל
שליח בשיבת תות"ל - קרית גת, אה"ק

בלקו"ש חל"א עמ' 194, מבואר ש"הטעם שהמצב דמנוחת שבת נק' בשם "נשמה יתירה" - יש לומר, משום שהמנוחה והעונג דשבת אינם ענין צדדי ועראי, אלא שהם פועלים שינוי בעצם הגברא, עד שזהו כאילו שנכנסה בו נשמה יתירה".

וזהו החידוש בציוי התורה בפרשת כי תשא "אות היא ביני וביניכם לדורותיכם לדעת כי אני ה' מקדישכם", על ציווי התורה בעשרת הדברות, "כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ גו', וינח ביום השביעי". שבעשה"ד מדובר ע"ד החפצא דיום השבת שיהיה יום בפ"ע. ואילו בפרשת כי תשא מבואר ע"ד פעולת השבת בישראל, שביום השבת נעשה שינוי בהגברא, בבני ישראל, משאר ימי השבוע.

ולדוגמא: כאשר האדם ישבות ממלאכה ביום אחר (אפילו שביתה מכל מלאכה), לא תהיה זאת מנוחה הפועלת בו שינוי גברא, "מנוחת מרגוע", כ"א "מנוחת ארעי" בלבד, ורק ביום השבת נעשה שינוי באדם מששת ימי החול.

ולכאורה יש להקשות ע"ז, מהמבואר ב'המשך תרס"ו' עמ' קכט ואילך - שהמשכת אור המקיף דשבת, אינה דומה להמשכת אור המקיף הנמשכת ע"י לימוד תורה, דהמשכת אור מקיף דשבת עם היות שגורמת באדם מנוחה ושביתה ממלאכה, שהיא ענין הנשמה יתירה שנכנסת בו, מ"מ הרי היא רק נרגשת בנפשו ואינה חודרת באופן פנימי ממש, משא"כ ע"י למוד התורה, חכמתו ורצונו ית', נמשך אור המקיף ונעשה חלק ממנו. עי"ש.

דלכאורה מהמבואר בשיחה הנ"ל משמע להיפך - שהשינוי שנפעל באדם בשבת, אינו רק נרגש באופן מקיף באדם, אלא, הוא פועל באופן פנימי עד כדי כך שאם ינוח האדם באותה מנוחה ביום חול, היא לא תהיה כמותה מנוחה שבשבת?

ניתן היה לומר שהיות ובשבת יש כמה מדרגות בהמשכת אור המקיף, כפי שמבואר ב'המשך' זה בעמ' תקמ"ד, וכן בכמה מקומות בחסידות (ספר הליקוטים - ערך שבת, עמ' פב, וכן בסה"מ ת"ש עמ' 79), לכן יש חילוק בין כניסת שבת שאז האור מקיף רק נרגש באדם, ואינו פועל בו באופן פנימי (כמבואר בהמשך תרס"ו), לבין יום השבת, שהאור מקיף נקבע בנפשו, וגורם לו מנוחת "מרגוע" באופן נעלה יותר מכל ימות השבוע, (כמבואר בשיחה הנ"ל).

אך קשה לומר כן, כי מפשט השיחה משמע ששינוי זה שנפעל באדם הוא מרגע הכניסה של השבת, שהרי כל השבת היא מציאות אחת, וכפי שמציין שם בהערה 28 שהעיד ע"ז מן גדולי חכמי הרופאים שביליל שבת ויומו יש שינוי גדול בדופק שביד הישראל. ואם היה מקום לחילוק זה, היה בוודאי מצוין שם בהשיחה.

לכן נראה לומר, שעם היות שנתבאר בלקו"ש שענין הנשמה יתירה שנכנסת באדם פועלת בו באופן פנימי, מ"מ אי"ז דומה כלל להמשכת אור מקיף שנפעלת באדם ע"י לימוד תורה, שהיא הרבה יותר פנימית ועמוקה, כפי המבואר בסה"מ מלוקט ו', עמ' לו, שאף שנמשך גילוי אור עליון ביותר ופועל שינוי באדם, מ"מ אי"ז שינוי שנקנה באדם, שיומשך בו כל הזמן, שהרי לאחר הגילוי אור הלזה, האדם (הנפה"ב) נשאר כמו שהיה לפני"ז.

בנדו"ד, זה גופא שאור המקיף שנמשך בשבת מסתלק מהאדם לאחר השבת, זה אומר שאור מקיף זה לא חדר בו בכל מציאותו.

משא"כ כשלומד תורה - חכמתו ורצונו ית', ומבין זאת בשכל דנפה"ב, אזי השינוי - שבו נפעל הזיכוכ שנגרם מכך לנפה"ב, הוא נצחי.



גדר המעשה בחטאת ובמלקות [גליון]

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בישיבת תורת"ל - קרית גת, אה"ק

בגליון האחרון - תתלה (עמ' 32 ואילך), האריך הר"ש שי' זאיאנץ לבאר את שיטתו בפירוש הסוגיא דמחמר (שבת קנג, ב), וכן את פירושו בשיחה בענין "עביד מעשה בגופי" (לקו"ש חי"א עמ' 83 ובהערה 25*), וטען כנגד מה שהשגתי על פירושו בכהנ"ל (בגליון תתלד) ושהטעיתי את הקוראים בפירוש דבריו וכו', עיי"ש כל האריכות.

וע"ז אענה בלשון האבנ"ז או"ח סנ"ח בתשובה לא' (בהמשך לסנ"ז שהביא הרב זאיאנץ בדבריו) שהתעקש להעמיד את דבריו הראשונים, וע"ז כותב לו האבנ"ז בסוף התשובה: "והנה הרע בעיניך שכתבתי שדברייך הביאני לידי גיחוך, תאמין לי שבתחילה כתבתי בדרך המליצה, עכשיו הגיעני לידי גיחוך באמת, כי דמית להמלט לכלוב של עוף ושם כציפור נתפשת". ועד"ז בנדו"ד, שבאמת חסתי על כבודו של הרב זאיאנץ שי', ולא הארכתי לסתור כל דבריו בביאור דברי הגמ', אלא אך ורק מה שנוגע להראות שאין בדבריו כל ביאור על הערתי על דברי השיחה, וכמו"כ חלק מדבריו "נתבארו והובהרו" רק בגליון האחרון, אולם עכשיו שמתעקש על "חידושו" בסוגיא ובהשיחה, מוכרחני לבאר עד כמה שהדברים מופרכים לגמרי הן מסברא והן מכל המ"מ שהוא בעצמו האריך לפלפל, אשר או שאינם שייכים כלל לנדו"ד, או שהם ראי' לסתור דבריו וכפי שיתבאר לפנינו בעז"ה.

ואתחיל בנוגע למ"ש דהפי' בדברי ר' יוחנן דבמחמר ובשוגג פטור מחטאת משום שהוקשה כה"ל לע"ז, שאין הכוונה כמו שהובא לעיל בדברי רבא ד"מה ע"ז עד דעביד מעשה בגופיה, ה"נ עד דעביד מעשה בגופי", אלא הכוונה משום שאין בו כרת במזיד, לכן פטור מחטאת בשוגג דבעינן דומיא דע"ז, וע"ז שאלתי (בין השאר), איך לא הרגיש שבגמ' מפורש להיפך ממש, וע"ז האריך רבות בגליון האחרון איך שאין כל סתירה ע"ז מסוגיא דידן עיי"ש.

וכל הרואה ישתומם איך אפשר לטעות בזה, דהרי ר' יוחנן בא כעת לפרש הן את טעם הפטור מחטאת בשוגג, והן את טעם הפטור במזיד מסקילה (בעדים והתראה) ומכרת (בלא עדים והתראה), דהרי ישנם דעות שכן מחייבים הן בשוגג והן במזיד וישנם דעות שמחייבים רק

במזיד ולא בשוגג, ור' יוחנן בא ליתן טעם למה לדעתו יש לפטור את המחמר גם בשוגג וגם במזיד.

וא"כ כאשר ר"י בא להוכיח את דבריו (ודלא כהדעות האחרות), איך יתכן לומר, שזה שבשוגג הוא פטור מחטאת, הוא משום שבמזיד הוא פטור מעונש סקילה וכתר, כאשר זה גופא שבמזיד הוא פטור אינו מוסכם על כולם (וכנ"ל) ועדיין יש להוכיח זאת, ושוב לומר שהטעם וההוכחה שבמזיד הוא פטור מעונש סקילה וכתר, הוא משום שבשוגג הוא פטור מחטאת, וכל שבשוגג אין חטאת אין במזיד סקילה וכתר, והרי"ז פשוט לעשות חוכא ואיטלולא מר' יוחנן לפרש כן בדבריו, לתלות אחד בשני ולומר - שזה שבשוגג הוא פטור זה משום שבמזיד הוא פטור, וההוכחה שבמזיד הוא פטור זה כיון שבשוגג הוא פטור!

ואשר לכן, זה פשוט שר' יוחנן נתכוין שהפטור בשוגג מחטאת, הוא כדברי רבא לעיל, דילפינן מע"ז דבעינן מעשה בגופיה בשביל לחייב חטאת, ולכן במחמר הוא פטור מחטאת, ושוב אפשר לומר דממילא גם במזיד הוא פטור מעונש סקילה וכתר, משום שכפי שמדייק מהמשנה בסנהדרין כל שאין חייבין על שגגתו חטאת אין חייבין על זדונו סקילה.

ומה שהאריך להוכיח שחייב חטאת תלוי בכרת, וכי מישוהו הסתפק בדבר? ובודאי שכל שברור לנו בעבירה מסוימת כשאין על זדונה כרת, ידעינן גם שאין על שגגתה חטאת, ומה זה שיך לעניננו, כשע"ז גופא אנו דנים האם מחמר בשבת במזיד חייב כרת או לא.

עוד יצא לחדש בגליון האחרון, שיתכן שמחמר יהי' חייב במזיד סקילה אבל לא כרת! וכנראה שאפי' לא הרגיש בגודל "החידוש", משום שלא נראה לו שיש צורך לבאר את המקור לזה והטעם לזה.

והרי מכל הסוגיא נראה ברור, שאם אנו סוברים כרמב"ח דיליף מ"לא תעשה כל מלאכה אתה ובהמתך - בהמתו דומיא דידיה, מה הוא בשוגג חייב חטאת במזיד חייב סקילה, אף בהמתו נמי, בשוגג חייב חטאת במזיד חייב סקילה". אזי כמו שבכל מלאכות שבת - הנלמדים מאותו פסוק שממנו נלמד גם מחמר - העושה ברצונו בזדון חייב כרת, ואם היו שם עדים והתראה נסקל (וכמבואר ברמב"ם בהל' שבת פרק א' הלכה א'), הרי שכ"ה גם במחמר שבלי עדים והתראה חייב כרת, ועם עדים והתראה הוא נסקל. ואם אנו סוברים כרבא ור"י שאין סקילה במחמר במזיד, הרי פשוט שגם אין כרת, וכן להיפך.

ועד כדי כך זה פשוט לגמ', שאין כל חילוק בין אם אנו אומרים סקילה או כרת, שכשהעתיקו את המשנה דסנהדרין "המחלל את השבת וכו'" הן בקושיית רבא על רמב"ח והן בדברי ר"י, כתבו "ועל זדונו סקילה", אף ששם פשוט שצריך לגרוס "כרת", עיי"ש.

ובכלל איני מבין איך לא הרגיש הרב הנ"ל, שבמשנה דסנהדרין שהובאה כאן בסוגיא נאמר במפורש דאם אין כרת אין סקילה, וז"ל המשנה (בסנהדרין סו, א) "המחלל את השבת בדבר שחייבין על זדונו כרת ועל שגגתו חטאת", וזו הרי משנה שלימה, שפירושה (כדמפרש רש"י שם) שהמחלל את השבת שנימנה לעיל במשנה בכלל הנסקלין, אינו חייב סקילה, אלא בדבר שחייבין על זדונו כרת ועל שגגתו חטאת.

וא"כ די בזה להבין איך שכל האריכות שבדבריו בעמ' 36-37 בגליון האחרון (כולל "החקירה" על "סיבה" ו"סימן") הם דברים שמופרכים מיסודם מכל וכל.

עוד שם (בעמ' 35) בקשר למה שהראיתי בגליון תתלד, שבהשגות הרמב"ן מפורש להדיא דגם לר' יוחנן הלימוד מע"ז הוא כמו לרבא ש"מה ע"ז דעביד מעשה בגופיה ה"נ עד דעביד" כו', הנה ע"ז השיב הרב הנ"ל "הרי הבאתי בגליון תתלג מלשון רש"י בסנהדרין סה, ב שלא הובא הלשון "עד דעביד מעשה בגופיה", וכן מובא דרשא עד"ז ברש"י כריתות ב, א וממשמעות התוס' במכות יג, ב, שעיקר הדמיון הוא לגבי מה שחייב כרת (וכן מובא בפשטות בעוד מקומות) וגברא אגברא קרמית".

וכל הרואה חושב שודאי באותם מקומות איירי במחמר, ומ"מ הדרשא מע"ז היא לענין חיוב כרת ולא מצד שלא עביד מעשה בגופיה, וממילא מה אני מביא מהרמב"ן שאומר גבי מחמר, דהלימוד מע"ז הוא מטעם דלא עביד מעשה בגופי', ו"גברא אגברא קרמית"? אולם באמת בכל המקומות שהזכיר לא דובר כלל במחמר! ולכן לא נמצא הלשון "עד דעביד מעשה בגופי'", אלא הלימוד הוא מצד חיוב כרת וכיו"ב, דפשוט דבכל מקום ומקום הלימוד מע"ז הוא לפי ענינו, במקום שיש מעשה אבל ידוע לנו שאין חיוב כרת, הנה אז הלימוד מע"ז לפטור אותו מחטאת, הוא משום שאין כרת; ובמקום שהחסרון בהדמיון לע"ז הוא בענין המעשה, או שבכלל אין מעשה, או שיש מעשה אבל אינו "מעשה בגופיה" (כמחמר) - הנה אזי הלימוד מע"ז לפטור מחטאת, הוא משום שחסר בהדמיון לע"ז בפרט של המעשה.

[ולהעיר, דאפי' "לשיטתו" אינו מובן איך רוצה "להוכיח" מהתוס' במכות, והרי שם מבואר דבת"כ איכא דרשא אחריתי, ולכן "איצטריך דרשא דהכא", ושם בגמ' הדרשא מע"ז היא אמנם בענין המעשה (כמבואר בסוגיא דידן) "איתקש כה"ת כולה לעבודת כוכבים, מה עבודת כוכבים שב ואל תעשה אף כל שב ואל תעשה", ובמסורת הש"ס שם ציין לגמ' דידן, שג"כ לומדים מע"ז דבעינן מעשה וחיוב חטאת, ובכלל גם בגליון תתלג בלבל הרב הנ"ל בין הלימוד מהתו"כ בויקרא, לדרשה שבדברי רבא שהיא מהפסוק "תורה אחת יהיה לכם" שבפרשת שלח, ואכמ"ל].

ועדיין נשאר לבאר איך שדברי האבנ"ז שהבאתי בתחילת דברינו קאי גם על עצם הפי' של הרב הנ"ל בדברי רבא, וכן פירושו בשיחה בכלל, וכן על מה מוסבת ההערה שם שהכל נובע מאותו טעות בדרך הלימוד, וכ"ז יתבאר אי"ה בהזדמנות הקרובה אף שבאמת כל ההתעסקות בכ"ז (לבאר דברים הכי פשוטים לכל מעיין) לדעתי היא מיותרת. אבל הוכרחתי לזאת ע"י טענות הרב הנ"ל בגליון האחרון, וק"ל.



הגדה של פסח

עם 'לקוטי טעמים ומנהגים'

דין נשים בקידוש ליל הסדר

הרב מנחם מענדל פעלער

שליח כ"ק אדמו"ר, טווין סיטיז, מיניסוטה

בנוגע להשקו"ט מהו מנהגנו המדויק בנוגע לקידוש בליל הסדר אצל הנשים, לכאורה יש לדייק (בהוספה להמובא באוצר מנהגי חב"ד ובאריכות שם, וכן מעשה רב שהרבנית הצדקנית ע"ה עמדה בפתח המטבח וכ"ק אדמו"ר קידש ולא בקול רם), - שמוכח שדעת רבינו היא שהנשים יקדשו, כי בפסקא "קדש" (הג') כותב וזלה"ק: "... (ב) אין אחר מוציא אותו ידי חובתו (שו"ע רבינו סתע"ב סכ"ב)". ובפסקה

הבאה "ד' כוסות - מצוה מדברי סופרים. ואף נשים חייבות בה, שאף הן היו באותו הנס...". ע"כ.

ולכאורה אין לחלק בין חיוב אמירת הקידוש לשתיית הכוס, כי הרי הם תלויים א' בהשני, כמ"ש לפני"כ בפסקא "קדש": "...שהוא אחד מארבעה כוסות שהן מצוה מד"ס בליל פסח", ואח"כ מביא הנפק"מ באשה.

והנה לכאורה אפשר לפקפק, כי הרי יכולין לענות אמן לצאת חובת אמירת תיבות הקידוש, ואח"כ לשותות הכוס, והחידוש בליל פסח הוא שחייבין לשתות כוס (ולא רק לטעום או אפי' לענות אמן בלי טעימה). אלא אם נקבע ונתתקן הכוס על קידוש ובפירוש "אין אחר מוציא אותו".

ובא"כ לכאורה יש לברר האם הדין כן הוא בנוגע לברכת המזון, כי בכל השנה יכולין לצאת ברהמ"ז (ובפרט א' שאינו יודע לברך) ע"י עניית אמן. ובאם נקבע כוס שלישי על ברהמ"ז לכאו' צריך כל או"א לברך בעצמו (בגלל החיוב דד' כוסות). וזה לא הובא בהגדה.

ולכאורה יש להמתק כ"ז ע"פ מה שמביא רבינו לקמן בנוגע ל"מגיד". בפסקה "מצוה עלינו לספר ביצי"מ" (הא') קטע ב וזה"ל: "ואף נשים חייבות במצוה זו (מדאורייתא - לדעת החינוך ולר"י בתוד"ה "שאף" מגילה ד, א . . . וכן משמע דעת רבינו בשו"ע...)". וממשיך בקטע שלאחריו: "ואין מברכין על מצוה זו, וכמה טעמים נאמרו בזה: כי כבר יצא באמירת זכר ליציאת מצרים שבקדוש, מפני שנפטרת בקריאת שמע שמברכין לפני' ולאחר'..." (ומביא עוד טעמים). וא"כ ע"פ הטעם הראשון ש(הנשים חייבות ב"מגיד" דאורייתא ו) אין מברכין מפני "אמירת [הדגשת המעתיק] זכר ליציאת מצרים [הדגשה במקור] - יוצא שהנשים אומרות תיבות הקידוש. (והטעם השני שמביא (קריאת שמע וברכותיה) - לכאורה כו"כ אינן מתפללות ערבית (ואכה"מ להכנס לשקו"ט דחיוב נשים בתפילה)). ואע"פ שמביא עוד טעמים - מ"מ לכאורה מוכח (ועכ"פ יומתק) זה שהנשים נוהגות לומר תיבת הקידוש. ולא באתי אלא להעיר.



אין מברכים שהחיינו על מצוות מצה

הרב ישראל חיים לאזאר

תושב השכונה

ב'הגדה של פסח' על הפיסקא "מוציא מצה" כותב כ"ק רבינו בין השאר וז"ל: "ואין מברכין שהחיינו על מצות מצה, כי די לו בברכתו והגיענו הלילה הזה לאכול בו מצה ומרור. אי נמי כבר אמרו בקידוש (אבודרהם. ברכ"י סתע"ג).

וטעם השני צע"ג, דא"כ צריך הי' לכוון בשהחיינו דקידוש גם על מצה, וע"ד שהחיינו דקריאת מגילה שצריך לכוון על משלוח מנות והסעודה, וכמש"כ השל"ה ומג"א ר"ס תרצ"ב. עכ"ל.

ואולי אפ"ל בזה, דהנה אמירת שהחיינו בקידוש דליל פסח, - וכן בשאר מועדים - ראש וראשונה ועיקרה הוא על היום טוב, היינו על עצם היום, כלומר שנותן שבח והודאה להקב"ה על שזכינו שהחיינו וקימנו והגיענו לזמן הזה, אשר בו חוגגים את היום טוב הזה ואשר זכינו לקבלה עלינו ולחגגה ולשמוח בה כפי רצונו ית*. ואין הבדל בזה בין אם היום טוב כולל עמו גם מצוות פרטיות - כמו תקיעת שופר בר"ה או מצות עינוי ביוה"כ או מצות אכילת מצה בפסח וכדומה, או שהוא יום טוב פשוט בלי שום מצוות פרטיות כמו חג השבועות, עיקר תקנת חכמים בברכת שהחיינו היא הברכה על עצם היום. אלא שבאם היום כולל עמו גם שאר מצוות, אז בדרך ממילא נפטרים הם בברכת שהחיינו שבירך על היום, ולדוגמא מצות ישיבת סוכה נפטרת בברכת שהחיינו שמברך על הכוס בשעת קידוש.

ואפילו בלי כוונה מיוחדת, שהרי לא מצינו בשו"ע שום דיעה המצריכה כוונה לפטור**. וכן הוא ממש בליל פסח עם כל המצוות של הלילה הזה בין דאורייתא בין דרבנן, כולם נפטרים בברכת שהחיינו של הקידוש בלי שיכוון להם***. והטעם בכולם הוא, מפני שהם (כל

(*) ראה לקו"ש חל"ז - ימים אחרונים של פסח, בגדר ברכת שהחיינו בחג. המערכת.

(**) ראה בספר 'חיים של ברכה' סי' כד, שנקט בפשיטות שצריך לכוון לצאת גם מצוות סוכה. המערכת.

(***) ראה בשו"ת 'תשובה מאהבה' ח"ב על שו"ע סי' תעג, וכן ב'כף החיים' שם סק"ו, שכשאומר שהחיינו בקידוש, צריך לכוון לפטור מצוות מצה. ועיין בזה עוד בספר 'ויגד משה' עמ' צב. המערכת.

המצוות של הלילה) תלויים בו (בהיום) ונכללים בתוכו, וכמו אשכול ענבים התלוי בגפן, וכמו אב ותולדה שהתולדה כלולה בהאב ונמשכת ממנו. דאי לאו האי יומא דקא גרים לא הי' באפשרות להיות מציאות שאר המצוות.

ובזה יובן למה בליל סוכות ע"י ברכת שהחיינו בשעת קידוש, נפטרת במילא ברכת שהחיינו שעל מצות ישיבת סוכה (וגם מצות עשיית הסוכה עיין בזה שו"ע אדה"ז סי' תרמ"א), והטעם הוא כדלעיל, כי ליל התקדש החג במילא מביא אתו גם מצות ישיבת סוכה, וע"כ יכול לפטור אותה בברכת שהחיינו שמברך על הכוס אפי' בלי שיתכוון לזה בפירוש, וד"ל. וכלשון אדה"ז (שם ס"ק א) "ברכה אחת עולה לכאן ולכאן". ע"כ.

[ומכיון שבא לידינו, הי' כדאי להתבונן למה פסק רביה"ז שם ס"ק ב שאם קידש בתוך הבית, אינו יוצא בברכת שהחיינו שצריך לברך על מצות ישיבת הסוכה - בברכה זו שאמר בבית. ולכאורה צ"ל למה אינו יוצא י"ח, והרי חל עליו חיוב המצוה ומה נפק"מ אם משום איזה סיבה צדדית אינו יכול לקיים את המצוה? אתמהה?**** אבל עוד חזון למועד אי"ה, ואכמ"ל].

ואם תקשי לך, הרי אעפ"כ צריך לברך שהחיינו על מצות תקיעת שופר וגם על מצות נטילת לולב, ולפי הנ"ל - למה לא נפטור בברכת שהחיינו שברך בשעת "קידוש היום" אתמול בלילה? תריץ הכי - המצוות האלו הם ביום דוקא ולא חל חיובם בלילה בשעת ברכת שהחיינו של הקידוש. א"כ הרי ה"שהחיינו" שבירך בשעת הקידוש לא יכול לפטור את המצוות האלו שעדיין לא חל חיובם בשעה שבירך ברכת שהחיינו, שהרי חיובם הוא ביום דוקא****.

וכל זה הוא בג' רגלים שנקראים ימים טובים, אבל בפורים, שהברכה שמברך בשעת קריאת המגילה היא רק על מצות קריאת המגילה ולא על היום של פורים, כי כבר נפסק להלכה (שו"ע סי' תרצ"ו) שפורים מותר בעשיית מלאכה, וכן הוא מסקנת הבבלי

****) ראה לקו"ש חכ"ב - פרשת אמור ב', דחג הסוכות הוא תוצאה ממצוות סוכה, וביאר שם בהערה 42 גם לעניין ברכת הזמן עיי"ש. המערכת.

*****) וכן כתב בערוך לגר' סוכה דף מו, והביא שכ"כ גם ה'מרדכי' שם. המערכת.

והירושלמי (מגילה דף ה, א-ב עיי"ש כל הסוגיא). ועל סמך זה פסק הרמב"ם (הלכות מגילה פ"ב הלכה י"ד) "ומותר בעשיית מלאכה...". וכן שאר פוסקים הסכימו עם הרמב"ם שאין איסור מלאכה בפורים. והטעם הוא כדאיתא שם בגמרא - דמעיקרא כתיב שמחה ומשתה ויום טוב ולבסוף כתיב לעשות אותם ימי משתה ושמחה ואילו יום טוב לא כתיב, ואשר ע"כ מסיק שם שהספד ותענית קבילו עליהו, מלאכה לא קבילו עליהו. א"כ הרי פורים לא נקרא יום טוב ומכיון שאינו יום טוב אין לו ברכת שהחיינו, ומכיון שלא מברכין על היום ברכת שהחיינו א"כ יוצא לנו שברכת שהחיינו קאי רק על מצות קריאת המגילה, וקריאת המגילה הוי מצוה פרטית לגבי שאר מצוות היום, ומובן שאין בכחה להוציא מידי חיוב שהחיינו את שאר מצוות היום, רק באם יכוון בפירוש להוציאם. לכן שפיר כתב המ"א שיכוון בברכתו להוציא גם שאר מצוות היום.

ואם עדיין תקשה לך, והרי אעפ"כ קיבלו עליהם איסור מלאכה בדורות שאח"כ, עד שכתב הרמב"ם (וגם בשו"ע) שם וז"ל "ואעפ"כ אין ראוי לעשות בו מלאכה, אמרו חכמים: כל העושה מלאכה ביום פורים - אינו רואה סימן ברכה לעולם". עכ"ל. וגם נהגו כל ישראל קדושים ללבוש בו בגדי שבת וכו', א"כ הרי לגבינו עכ"פ הוי יו"ט וראוי לברך עליו (כלומר על היום) ברכת שהחיינו? וגם בעצם ההלכה ישנם ראשונים ('אורחות חיים', ומובא בב"י סי' תרצ"ו, וכן כתב ה'כלבו' סי' מ"ה) שתופסים על פי ההלכה שיום הפורים הוי יומא טבא אחרי שפשט איסור מלאכה בקרב כל ישראל. (עיי' בספר 'חקרי זמנים' ח"א להרב אלתר הילביץ ז"ל שמאריך בזה ומביא כל השיטות של הראשונים והאחרונים בזה), וא"כ הדרא קושיא לדוכתא למה צריך לכוון בברכת שהחיינו להוציא שאר מצוות היום? ולמה לא נכללים בו בדרך ממילא?

שתי תשובות בדבר: א. המ"א והשל"ה תופסים בשיטה העיקרית - שההלכה היא שיום טוב לא קבילו עליהו ואין כאן יו"ט כלל, ובמילא בלית ברירה נשאר לנו שצריך לכוון דוקא להוציא את שאר מצוות היום.

ב. והעיקר, שאפי' אם תופסים בשיטה השני' שהוא כן יום טוב, וראוי לברך עליו (היינו על היום). אבל בע"כ עיקר ברכת שהחיינו שעל היום היא בשעת קריאת המגילה של הלילה דוקא, שאז הוא כניסת היום, ואז אינו יכול להוציא את שאר מצוות היום - משלוח

מנות ומתנות לאביונים וכו', שחיובם ביום דוקא (עיי' רמ"א סי' תרצ"ה ס"ק ד'). א"כ הוי דומה ממש למצוות תקיעת שופר ומצוות נטילת לולב, שאינם נגזרים אחרי ברכת שהחיינו של קידוש הלילה, מכיון שלא הגיע עדיין זמן חיובם עד הבוקר, וכדלעיל.



כתיבת אדה"ז פסקים בסידורו באופן ד"אם אפשר

הת' יעקב זאיאנץ

מכון לסמיכה - תות"ל מאריסטאון, ניו דזשערזי

בפיסקא קדש (השני'), כתוב בזה"ל: "...ואף שבשו"ע שלו (ריש סי' תע"ג) העתיק מ"ש ברמ"א (שם) וכתב "ואם אפשר טוב שלא ימזוג הבעה"ב בעצמו אלא אחר ימזוג לו שיהא לו כמשרתו כלומר דרך חירות ושררות זכר ליצ"מ", י"ל דכיון שאין זה אלא אם אפשר לא העתיקו בסידורו...".

והיוצא לנו מזה בפשטות, דבסידורו של אדה"ז לא הועתקו דינים כאלו - אשר כל קיומן אינם (מן הדין) אלא דאם אפשר טוב לעשותן.

ולכאורה יש לעיין בזה, ממ"ש אדה"ז בסידור לפני תפלת הדרך, וז"ל: "צריך לאומרה משהחזיק בדרך חוץ לעיר ביום ראשון כשנוסע מביתו וטוב לומר מעומד אם אפשר בקל...".

[וכדנפסק בשולחנו בסי' קי סעיף ד "...ומן הדין יכול לומר תה"ד אפי' כשהוא מהלך, אלא משום מהיות טוב אל תקרא רע יעמוד כשיאמרנה אם אפשר לו..."]. הרי דהעתיק אדה"ז בסידורו אף דינים שהם באופן דאם אפשר? ואולי יש ליישב בדוחק - דהכוונה במש"כ רבינו: ש"לא העתיקו בסידורו", הוא שלא נתקבל אצל אדה"ז פסק זה מכיון דהוא רק "אם אפשר", [וכמו שרואים באמת דמנהג בית הרב המובא באותה פסקא הוא ד"אין מדקדקין שימזוג אחר", היינו אף בדאפשר]. ולכן בסידורו שהוא פסק אחרון שלו, לא העתיקו היינו שלא פסק כן, וממילא דלא קשה ממש"כ לפני תה"ד, דאותו פסק כן התקבל אצלו, אף שהוא רק "אם אפשר". ועכ"פ לא יוקשה על רבינו, מכיון דאין הפשט שאין אדה"ז מעתיק פסקים שנכתבו בתנאי ד"אם אפשר", אלא שכנ"ל פסק זה בסופו של דבר לא התקבל אצלו, מצד שהוא רק באופן ד"אם אפשר". ועצ"ע.



נגלה

גדר טוען טענת גנב

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בריש פרק מרובה (ב"ק סב, ב) תנן מרובה מדת תשלומי כפל ממדת תשלומי ארבעה וחמשה, שמדת תשלומי כפל נוהגת בין בדבר שיש בו רוח חיים ובין בדבר שאין בו רוח חיים, ומדת תשלומי ארבעה וחמישה אינה נוהגת אלא בשור ושה בלבד..."

ובגמ' שם מבואר, וז"ל: "ואילו מדת תשלומי כפל נוהגת בין בגנב ובין בטוען טענת גנב (היינו מי שטען על פקדון שנפקד אצלו - שנגנב, ונשבע ואח"כ נמצא שהוא לקח החפץ לעצמו), ומדת תשלומי ד' וה' אינה נוהגת אלא בגנב בלבד, לא קתני, מסייע ל' לר' חייא בר אבא, דא"ר חייא בר אבא אמר ר' יוחנן הטוען טענת גנב בפקדון משלם תשלומי כפל, טבח ומכר משלם תשלומי ארבעה וחמשה. איכא דאמרי, לימא מסייע ל' לרחב"א אר"י. . (ומסיק שאין מכאן ראי', כי) מי קתני אין בין מרובה קתני, תנא ושייר". עכ"ל.

והנה, אף שאין הגמ' מסתפקת בפירוש אם הלכה כר"י או לא, מ"מ מסגנון הגמ' (שיש ב' לשונות אם אפשר להביא ראי' לדברי ר"י ממשנתינו) משמע שאין דינו דר"י ברור, כ"א שיש להסתפק בדבריו, ובמילא יש כאן מקום לעיין במה תלויים ב' צדדי הספק; אם טוען טענת גנב חייב בדו"ה או לא.

גם יש מקום לעיין בדיני דר"י גופא, דהנה לקמן (סג, ב) מצינו מחלוקת בין ב' ברייתות בדברי הכתוב (משפטים כב, ו) "אם ימצא הגנב", אם קאי על גנב עצמו או על טוט"ג. ובהמשך הגמ' מקשה, דלמ"ד דהכתוב קאי על טוט"ג, מאי דריש מהכתוב "גנב הגנב" (עיי"ש ההמשך), ומתרצת דמבעי לדיני' דלעיל שטוט"ג חייב בדו"ה. ואח"כ מקשה, ולאידך ברייתא דלא אייתר להם "גנב הגנב" (כי צריכי ל' לדרשא אחרינא, עיי"ש) מנ"ל דיני' דר"י, ומתרצת, "הקישא הוא ואין משיבין על הקישא" (כי לשיטה זו יש כאן ב' כתובים דסמיכי להדדי, חד קרא בגנב עצמו וחד קרא בטוט"ג, ומקישים ב' הדינים להדדי ואומרים, דכמו שגנב עצמו חייב דו"ה בטו"מ, כמו"כ טוט"ג;

ואף שיש להשיב על ההיקש מה לגנב עצמו שאי"צ שבועה, מ"מ אין משיבין על ההיקש).

נמצא שיש כאן ב' שיטות במקורו של דיני' דר"י, לחד מ"ד ה"ז נלמד מקרא יתירה; ולחד מ"ד ה"ז לפי שמקשים טוט"ג לגנב עצמו. ולאופן זה נראה, שאין ההקש מחדש דין באופן שבלא החידוש לא הי' מקום לדין זה, כ"א שמגלה דין שיש לו מקום בלא"ה, כי אל"כ למה אין משיבין על ההיקש (ואף שכלל זה גופא דין הוא, מ"מ מסתבר שאין זה בגדר של גזירת הכתוב וכיו"ב, כ"א שהטעם למה אין משיבין על ההיקש, הוא בנדון שהלימוד שע"י ההיקש הוא רק לגלות סברא שמסתברת בלא"ה, ולכן אי"צ ע"ז לימוד חזק). וא"כ נמצא, שלחד מ"ד אין סברא מצ"ע לומר שטוט"ג משלם דו"ה, ולחד מ"ד מילתא דמסתברא היא. וצל"ע גם בזה, במה תלויים ב' הסברות.

והנה החילוק הפשוט בין גנב וטוט"ג, הוא, כמבואר לקמן (סד, ב) "טוט"ג דבהתירא אתא ליד' . . . גנב עצמו דבאיסורא אתא ליד'". וחילוק זה מובא גם לעיל (ד, ב). דהנה שם אי' דרב אושעיא תני י"ג אבות נזיקין (ט' יותר ממשנתינו ריש ב"ק), ור' חייא תני כ"ד אבות נזיקין, ומקשה הגמ' "ור"א מ"ט לא תני הני" דר"ח, ומתרכת בנוגע לגנב וגזלן (שהם מהכ"ד דר"ח) "הא קתני לי' שומר חנם והשואל", דגם אצלם שייך דין גנב וגזלן, ע"י שטוען טענת גנב או טוען טענת גזלן, ולכן אי"צ לפרט גם גו"ג. ומקשה שוב "ור"ח נמי הא תנא לי' שומר חנם והשואל", ומתרכת "תני ממונא דאתא ליד' בהתירא ותני ממונא דאתא ליד' באיסורא", היינו שאף שפשוט דלשניהם ישנו חילוק זה בין גנב וטוט"ג, מ"מ נחלקו כנראה, אם חילוק זה מספיק למנותו כא' מהאבות נזיקין בפ"ע או לא, דהיינו אם חילוק זה עושה את גדר גנב וטוט"ג לב' סוגים, או שעדיין נשארו סוג אחד.

וי"ל, שהמחלוקת ביניהם היא, בכללות הגדר דטוען טענת גנב, דהנה יש לבארו בב' אופנים: א) דין התורה שהטוען טענת גנב בפקדון חייב כגנב, הכוונה בזה היא שהתורה הוסיפה עוד פרט בדיני גנב. ז.א. שהתורה חידשה, שלא רק מי שגנב מחבירו ה"ה גנב, כ"א גם הטוען טענת גנב ה"ה ג"כ גנב. ב) התורה חידשה שלא רק גנב חייב בכפל, כ"א ישנו עוד אופן, שאינו גנב, שג"כ חייב בכפל, וזהו הטוען טענת גנב. אבל התורה לא הכניסה דין טוט"ג כפרט בדין גנב עצמו, כ"א הוא סוג בפ"ע שחיוביו הם כמו חיובי גנב.

וב' סברות אלו מיוסדות על ענין אחר: דהנה טוען טענת גנב הרי איירי במי שהי' שומר ואח"כ טען שנגנב וכו', ובגדר "שמירה" יש לעיין טובא, דהנה ביארתי במק"א שישנם כמה ענינים שכל ענינם הוא ודאי ולא ספק, ואם ישנו ספק בזה, אי"ז אותו דבר ורק בספק, אלא אי"ז אותו דבר כלל.

ולדוגמא: בלקו"ש ח"ז (עמ' 296) מביא סברא (וכותב ע"ז "שסברא שכלית היא") בנוגע לספה"ע, שא"א לספור מספק, כי כל ענין הספירה הוא גדר ודאי ולא ספק. ופשוט הוא: דהרי כל ענינו של מנין הוי לידע כמה יש כאן וכיו"ב, ואם לאחר שמונה עדיין אינו יודע כמה יש כאן, הרי אין שום תועלת במנינו, ואין אומרים שעכ"פ יש לו ספק, כי הרי מנה כדי לידע ועדיין אינו יודע (ואף שאפ"ל שעכשיו יש לו ידיעה בערך כמה יש כאן - הנה פשוט שאם ידיעה בערך מספקת לו, הרי לגבי זה ה"ז בירור ולא ספק, ואם נוגע לידע בדיוק ולא בערך, לגבי זה אין כאן ידיעה כלל - הרי שאין שום גדר של מנין מספק), ויוצא שהוא סתירה מיני' ובי': דענין הספירה הוא בירור, וספק ספירה הו"ע "ספק בירור", ופשיטא שספק אינו בירור ובירור אינו ספק.

וכן הוא גם בגדר גט, שהכריתות שבו צ"ל מבוררת, ואם יש ספק בזה, אז אין היא ספק מגורשת, כ"א אינה מגורשת כלל, וכדמוכח מהסוגיא בגיטין (ט, א) בטעם הדין ד"הכותב כל נכסיו לעבדיו . . שיר כל שהוא לא יצא בן חורין" - לפי "דלאו כרות גיטא הוא". ופרש"י: "דגבי אשה כתיב ספר כריתות כו' וכיון דאיכא למימר דשיירי' דהא נחית לשירא כו' לאו כריתות גמור הוא...". ולכאנ' אף שאפשר לומר דשיירי', מ"מ אי"ז ודאי, וא"כ הי' צ"ל עכ"פ ספק משוחרר (ומגורשת)?

והביאור בזה כנ"ל: מכיון שהכריתות אינה ברורה בהגט, ה"ז סותר ענינו של הגט עצמו, כי כל ענינו של הגט הוא להפסיק ולהכרית כל קשר ביניהם, וכאן הרי הם עדיין קשורים יחד ע"י הספק. וה"ז עוד יותר מהמובן בנוגע לשטר בעלמא, דכל ענין השטר הוא לברר ולגלות איזה דבר, ואם לאחר בירור השטר, עדיין יש ספק באמיתתו, הרי זהו היפך כל תועלתו של השטר. וכמו"כ בגט, כל ענינו הוא להביע ולגלות הכריתות, ועדיין אינו מגלהו (והוא ע"ד גט בידה ומשיחה בידו) (גיטין עח, ב). [אבל פשוט שזהו רק כשהספק הוא בהכריתות שבהגט, אבל לא כשישנו ספק צדדי כמו ספק קרוב לו ספק קרוב לה (גיטין עח, א) וכיו"ב, שאז ה"ה ספק מגורשת].

וכן הוא הביאור בזה ש"אין אדם אוסר דבר שאינו שלו" (ע"ז נג, ב), והטעם ע"ז מבואר "שלא כיוון אלא לצערו", ולכאורה מכיון שאי"ז ודאי שכיוון לצערו, כ"א ספק, הרי עכ"פ צריך לאסור הדבר מספק, ולמה אמרי' שמפני ספק זה אינו אוסר כלל. והביאור בזה מובן ממ"ש באג"ק לכ"ק אדמו"ר זי"ע (ח"א ע' רל"ט. וראה שו"ת אחיעזר ח"ב סי' שה) דמכיון שכאן איירי בענינים הנאסרים ע"י מחשבת האדם, הרי אין שום קישור בין מחשבת האדם להדבר של חבריו (דבשלמא בדבר שלו, הרי הקישור הוא עי"ז שהדבר שייך לו, אבל כשאינו שלו הרי חסר הקישור), ורק כאשר מחשבתו של האדם ניכרת ומתגלה מתוך מעשיו, אז יכול לפעול על דבר של חבריו, ולכן אם יש איזה ספק אם מחשבתו היתה לאיסור, אז הרי אין מחשבתו ניכרת מתוך מעשיו, כי אולי לא כיוון לאיסור, יוצא שאין כאן אפילו ספק איסור, ולכן אף שאין ברור שכיוון לצעוריו, מ"מ אין כאן ודאי שכיוון לאיסור, לכן אי"ז בגדר איסור כלל.

וענין זה מצינו בכו"כ מקומות, ומתורצות כו"כ קושיות עי"ז, ואכ"מ.

והנה, עד"ז יש לעיין בנוגע לשמירה; האם אמרין דספק שמירה ה"ה בגדר שמירה או לא, דהנה ענין של שמירה הוא שהדבר יהי' נשמר ולא יאבד, ולכן יש מקום לומר דאם יש כאן ספק אם הדבר יהי' נשמר, אי"ז ספק שמירה, כ"א אינו בגדר שמירה כלל. כי שמירה ענינו בטחון (עד כמה שאפשר) וערבות כללית שהדבר לא יאבד, ואם יש ספק על בטחון זה, הרי בד"מ אין כאן בטחון, ואין כאן שמירה, כי שמירה ענינה בירור, וספק שמירה ה"ז ספק בירור כנ"ל.

ואף שמצינו בגמ' הרבה פעמים הגדר דשמירה מעולה ושמירה פחותה, אי"ז סתירה כלל להנ"ל; דגם שמירה מעולה אינה שמירה שאא"פ בשום אופן שהחפץ יאבד, כ"א שבדרך הרגיל לא יאבד ע"י שמירה זו, וזהו הבטחון הנרצה בשמירה, שהבעה"ב בטוח שמגניבה וכו' שבדרך הרגילה, הרי החפץ שמור עכ"פ. עד"ז בשמירה פחותה, הרי בטוח הבעה"ב מדרגא מסוימת של גניבה ואבידה, וכיו"ב. וכמו שהוא בפשטות שאפשר לעשות מנעול חזק, וגם אפ"ל מנעול שאינו חזק כ"כ, ומ"מ שניהם בגדר מנעול, אלא שמנעול החזק בטוח גם מהכאה חזקה, והמנעול ה'ב' בטוח רק מהכאה שאינה חזקה כ"כ, אבל עדיין שניהם בגדר מנעול (שמירה). אבל דבר שהוא ספק שמירה, הרי

אין כאן בטחון כלל, וא"כ אי"ז בגדר שמירה כלל. וכמו דבר שהוא ספק מנעול ספק ד"א, הרי אי"ז בגדר מנעול כלל.

אבל לאידך י"ל, שאין גדר "שמירה" דומה לשאר הדברים שענינם ודאי ובידור, כי עכ"פ יש ספק שאולי ישמר, וא"כ ה"ז טוב יותר מאם לא ה' גם ספק זה (ובזה הרי אינו דומה לשאר הענינים הנ"ל), ולכן גם ספק שמירה ה"ה בגדר (מקצת) שמירה. [ועפ"ז ביארנו מחלוקת ר"י ור"ל לעיל (ט, ב) בדין השולח את הבעירה ביד חרש שוטה וקטן, ומחלוקת רש"י ותוס' שם, ואכ"מ].

והנה אפילו אם ננקוט כאופן הא' בענין ספק שמירה, עדיין יש לעיין בנוגע לזמן השמירה, לדוגמא: אם א' קיבל ע"ע לשמור חפץ חודש ימים, באם שמר במקצת ימים אלו האם זה בגדר שמירה או לא. כי מכיון שגדר שמירה הו"ע הבטחון הכללי בקיום החפץ, והשמירה היתה על חודש ימים, הרי אם לא שמר כל משך הזמן, הנה לא רק שלא קיים שמירתו באותם הימים, אלא שזה סתירה להבטחון הכללי שיש להבעה"ב בקיום החפץ - ע"י שנמצא ברשות השומר, וא"כ ה"ז סתירה לכללות השמירה, כי מצד הבעה"ב הרי יש כאן ענין אחד: בטוח הוא (עד כמה שאפשר) בקיומו של החפץ, אלא שבטחון זה ניתן לחודש ימים, ואם לא שמר בכמה מהימים ה"ז סתירה להבטחון הכללי, וכאילו לא שמרו כלל. או שי"ל שה"ז דומה למקצת שמירה, ז.א. בימים אלו ששמר, הרי יש כאן הבטחון, ובימים שלא שמר אין כאן הבטחון, אבל אי"ז סתירה לכללות השמירה.

בסגנון אחר: האם כל משך זמן השמירה ה"ה כעין נקודה אחת של שמירה, ואם נסתרה השמירה, נסתרה בד"מ כל הנקודה, או השמירה עצמי' מנקודות נקודות וכשנסתרה נקודה אחת של שמירה אי"ז סותר לשאר הנקודות.

[ומובן שאי"ז הספק הידוע בנוגע לגדר "זמן", אם כל הזמן היא נקודה אחת או נקודות נקודות, וכחילוקן של הרגצובי (מובא בס' מפענ"צ ערך "זמן"), שבנדרון שמחכים לסוף הזמן, ואין נוגע שיעבור משך זמן, אז כל הזמן הוא נקודה אחת; ואם הנרצה הוא שיעבור משך זמן, אז כל הזמן נקודות נקודות - כי כאן אין הספק בנוגע להזמן, כ"א בנוגע לעצם גדר ה"שמירה", אם שמירה היא נקודה אחת על כל משך הזמן, או כל רגע שנשמר החפץ, ה"ז גדר "שמירה" בפ"ע].

ונתבאר במק"א - איך שע"פ ב' סברות אלו, יש לבאר מחלוקת הראשונים לעיל (י, א) בענין מסר שורו לחמשה בנ"א וכו' ואכ"מ.

והנה עפ"ז נחזור לגדר טוען טענת גנב, די"ל שב' האופנים בגדר טוט"ג תלויים בב' האופנים בגדר שמירה, ובהקדים:

דהנה לכאורה איך אפשר להעשות גנב בלי פעולת הגניבה, דאף שמשקר ואומר שאין לו החפץ, מ"מ ע"י הכחשת ממון לא נעשה גנב לשלם כפל. וכמו הכופר במלוה וכיו"ב, שלא נעשה גנב עי"ז לשלם כפל. לאידך, אם נאמר שגדר שמירה ה"ה נקודה אחת, וכל שלא שמרו כל הזמן, ה"ז כאילו לא שמרו כלל, וסותר עי"ז קבלת שמירתו שמתחלה - י"ל, שזהו כאלו איגלאי מילתא למפרע שבעת שלקחו אז, לא ה' בשביל שמירה, כ"א בשביל גניבה. ז.א. אם כל רגע ורגע ה"ז גדר חדש של שמירה, הרי כשמפסיק מלשומרו ה"ז רק מכאן ולהבא, כי הקבלה והקנין שעשה בתחלה נתקיים לשם שמירה, אלא שעכשיו אין הוא ממשיך לשמור, משא"כ אם כל השמירה היא ענין א', ה"ז סותר למפרע הקבלה והקנין שמתחלה, וא"כ נעשית למפרע הקבלה לכתחלה - קבלה לשם גניבה.

ובעומק יותר: כל גדר גניבה הוא שהוא לוקח הדבר בהחבא באופן שלא נודע לבעלים וכו', וכמו"כ כאן: מאי שנא אם לקח הדבר בלילה וכו' ובאופן כזה גנב מהבעלים, או שלקחו מהבעלים באמרו שהוא לשם שמירה, ובפועל היתה לשם גניבה.

הרי נמצא שלפי סברא זו יש כאן פעולת גניבה, הפעולה הראשונה שלקחה לשם שמירה, היא פעולת גניבה, ולכן אי"ז גדר חדש של טוען טענת גנב, אלא הוא בפועל גנב כשאר הגנבים, ולכן חייב כפל. משא"כ אם זמן השמירה היא נקודות נקודות, הרי אין כאן פעולת הגניבה, וא"כ אין לומר שהוא גנב ממש, ומוכרח לומר שהוא גדר חדש החייב כפל כמו גנב, אבל אינו גדר ופרט בגנב.

לאידך מובן שגם לאופן הא' שאכן יש כאן פעולת גניבה, מ"מ אי"ז פעולה גמורה כמו בכל גנב, מכיון שזהו רק גדר איגלאי מילתא למפרע וכו', לכן צריכים לימוד ע"ז, וגם יש כאן עוד פרטים הנצרכים כדי לעשותו גנב ממש, כמו שזהו רק כשטוען שנגנב, וצ"ל בשבועה וכו', אבל לאחר שיש כאן הלימוד וכו' ופרטים אלו ה"ה גדר גנב ממש.

וזהו מחלוקת ר' חייא ור' אושעיא, דלר"ח יש כאן ב' סוגים: (א) גנב עצמו. (ב) טוט"ג, מטעם שגנב עצמו אתי לידו באיסורא וטוט"ג אתי לידו בהתירא. משא"כ לר"א אינם ב' סוגים - כי לר"א גדר שמירה הוא נקודה אחת, הרי ע"י שמכחיש החפץ ומפסיק מלשומרו לשם בעלים,

איגלאי מילתא למפרע שלא אתי לידי' בהתירא. כי זה שאתי לידי' אז נתגלה עכשיו שהיתה פעולת גניבה (ולא קבלת שמירה), וא"כ סוכ"ס ה"ז אותו הסוג של גנב עצמו, כי הוא בפועל גנב ממש, ולא אתי לידי' בהתירא. משא"כ ר"ח ס"ל כאופן הב' ששמירה עשוי' מנקודות, וא"כ לעולם נשאר שאתי לידי' בהתירא, כי הקבלה דאז נשארת קבלת שמירה, אלא שעכשיו נעשה טוט"ג והוא סוג ב' מגנב עצמו, ולכן מחלקו לב' סוגים.

[ויש להוסיף שגם להאופן הב' שאין כאן פעולת גניבה ממש, והוא סוג חדש דטוט"ג, מ"מ צ"ל שקצת פעולה יש כאן (כי קשה לומר שזהו גזה"כ גמורה), וי"ל שזהו מטעם מה דאמרי' בכמה מקומות, שגם כשהי' צריך לעשות מעשה ולא עשה, ה"ז כאילו עשה מעשה להיפך, וכמו לעיל (מח, א) אמרי' "כיון דאית לי' למלו' ולא מליא כמאן דכרי' דמי". וכן הוא במעילה (ד, ב), דקאמר דפסול לינה, חשיב יותר מעשה בידים ממחשבת פיסול, ועי"ש ברש"י דהטעם הוא דכיון שהי' לו לזרקו ולא זרקו וכו'. ועד"ז בנדו"ד: מכיון שהי' לו לעשות מעשה חזרת החפץ ולא עשה, ה"ז כאילו עשה (קצת) מעשה גניבה]

ועפ"ז יש לבאר ג"כ ספק הגמ' בדינו של ר"י - אם טוט"ג משלם דו"ה או לא, דאם גדר טוט"ג הוא פרט בסוג של גנב עצמו, הרי פשוט שכמו שגנב עצמו משלם דו"ה כשטו"מ, כמו"כ טוט"ג, דהרי הוא הוא גנב עצמו, אבל אם טוט"ג הוא סוג בפ"ע, אלא שחידשה התורה שאעפ"כ ה"ה משלם כפל. הרי מזה שמשלם כפל אין ראי' שגם משלם דו"ה. ובזה הוא ספק הגמ' - מהו גדר טוט"ג, פרט בגנב או סוג בפ"ע.

וגם בדברי ר"י גופי' דחייב דו"ה, יש מקום עיון: אם טוט"ג הוא גדר גנב עצמו, הרי אי"צ לימוד מיוחד וחדש שחייב בדו"ה, אבל אם הוא סוג בפ"ע, הרי צריכים לימוד מיוחד שטוט"ג חייב דו"ה, כי מזה שחייב כפל אין שום הוכחה שחייב דו"ה. וזוהי המחלוקת בין ב' הברייתות לקמן: לברייתא א' ילפינן כן מלימוד מיוחד "גנב הגנב", כי ס"ל שהוא סוג בפ"א. והברייתא השני' ס"ל שהוא אותו הסוג דגנב, ולכן מספיק ע"ז ההיקש לגנב עצמו, ובאופן דאין משיבין על ההיקש.



שיטת רש"י ב'יצאו עליה עסיקין'

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא'

"ואמר אביי, ראובן שמכר שדה לשמעון שלא באחריות ויצאו עליה עסיקין, עד שלא החזיק בה יכול לחזור בו, משהחזיק בה אין יכול לחזור בו. מ"ט? דאמר ליה חייטא דקטרי סברת וקבלת. מאימת הואי חזקה? מכי דייש אמצרי". (ב"ק ח, ב - ט, א, ובכ"מ).

ופרש"י (בכתובות צג, א ובכ"מ יד, ב), שהטעם דמשהחזיק בה אין יכול לחזור בו, הוא משום דקרקע נקנית בחזקה. ו"דייש אמצרי" פרש"י (בב"מ שם) "מתקן גבולי השדה ומגביהם".

והתוס' (בסוגיין, ובשאר הסוגיות ג"כ), מקשים על רש"י: (א) אם הא דאין יכול לחזור בו הוה מחמת 'קנין', אז מדוע נקט אביי דוקא קנין חזקה ולא שאר הקנינים? (ב) מדוע לא תירצה הגמ' שקנין חזקה הוה "נעל פרץ וגדר" כמפורש במשנה? (ג) מדוע כשהזכירה הגמ' קנין חזקה, הקשתה "מאימת הואי חזקה", וכי זו הפעם הראשונה שמזכירים קנין חזקה? (ועוד קושיות).

ובגליון תתלד (עמ' 37 ואילך), כתבתי לפרש בשיטת רש"י: דהא פשיטא ליה לאביי דבשאר הקנינים הרי מחמת עסיקין בלבד לא הי' יכול לחזור בו, דהרי 'עסיקין' הוא רק 'ספק' לעומת הקנין שנעשה. וחידושו של אביי היה דגם בקנין חזקה אומרים כן; דהי' קס"ד דקנין חזקה גרוע משאר הקנינים - בזה שאין במעשה הקנין שום מעשה המורה על ההעברה מרשות המוכר לרשות המקבל (ושלכן בעינן בחזקה אמירת "לך חזק וקני"), ושלכן במקום שמתעורר ספק על הקנין אולי יתבטל כל הקנין, וע"ז מחדש אביי דגם קנין חזקה הוה כשאר הקנינים, משום דעשית החזקה מורה על קבלת השדה מהמוכר.

וע"ז ממשיכה הגמ', דא"כ כבר אפשר להחזיק גם בחזקה פורתא "דדייש אמצרי", דאע"פ שאינו מתקן כלום בגוף השדה (רק במצריה), מ"מ מהני מחמת שזה מורה על קבלת השדה מהמוכר. (ע"כ התוכן מה שכתבתי שם - בקיצור נמרץ).

ושוב ראיתי בס' 'בית אהרן' (בסוגיין), שמפרש שיטת רש"י - לתרץ קושיות התוס' - באופן הפוך מכל הנ"ל: דבשאר הקנינים הרי מחמת ה'עסיקין' כן יכולים לחזור בו (דהוה מקח טעות), ורק בקנין חזקה - מחדש אביי - ד"אין יכול לחזור בו", והוא משום דקנין חזקה עדיף

משאר הקנינים, בזה שיש בו - בנוסף למעשה קנין - גם הוראה על קבלת השדה מהמוכר.

וע"ז ממשיכה הגמ', דאימתי חזקה עדיפה כ"כ? במקרה ד"דייש אמצרי", דדוקא חזקה כזו יש בה גם מעשה של קנין וגם מעשה המורה על הקבלה (משא"כ נעל פרץ וגדר, שאין בהן מעשה המורה על הקבלה), ע"כ תוכן פירושו בקיצור נמרץ.
ויש להעיר על פירושו:

(א) לדבריו נמצא, דזה שלאחר שהחזיק בה אין יכול לחזור בו, הוה בעיקר מצד ה'קבלה' שבהחזקה, ולא מחמת ה'קנין' שבו - דהרי 'קנין' אינו עוזר במקום שיצאו עסיקין (כנראה מדין שאר הקנינים), והרי רש"י כתב (בכתובות ובב"מ כנ"ל) דהא דאין יכול לחזור בו הוה משום דקרקע נקנית בחזקה, ולא הזכיר שום סברא אחרת, ולדבריו הרי העיקר חסר מן הספר.

(ב) בזה שכתב ד"דייש אמצרי" עדיף מ"נעל פרץ וגדר" וכו': עיין בשטמ"ק בשם הר"מ מסרקסטה ז"ל מש"כ בא"ד "ואפי' דייש אמצרי שלא החזיק בגוף הקרקע אלא שתיקן במצר כל שהוא וכו'", דמשמע כדברינו דהתיקון במצרים נחשב חזקה קלושה יותר מתיקון בגוף השדה ד"נעל ופרץ". [ואף שנעל וכו' הוה ג"כ נעילת הדלת וכיו"ב, אמנם מובן ההבדל דשם מתקן שיהי' פתח סגור או פתוח וכו', משא"כ כאן כשרק מגביה או מתקן המצרים].

ועייג"כ בס' נח"ד על סוגיין בב"מ, איך שפירש בדעת רש"י, ד"דייש אמצרי" הוה חזקה קלושה מטעם הנ"ל.

ועצ"ע (איזה מב' האופנים יותר מכוון בדברי רש"י ע"ד הפשט).



חסידות

יציאת מצרים, ביום או בלילה

הרב יצחק מרקוביץ
ברוקלין, ניו יורק

בד"ה למען תזכור, תרס"ג - שז"ע יצא לאור בפעם הראשונה - בע' ז' כותב כ"ק אדמו"ר הריי"צ נ"ע, בהערה הראשונה שם: "שלע"ל

יזכיר את היום שבו יצאו ממצרים, הרי אינו מובן אומרו יום צאתך, דהרי ידוע שיצאו בלילה כו' . . דהרי לא יצאו ממצרי' אלא בלילה דוקא וכנ"ל. עכלה"ק.

לכאורה: במס' ברכות (ט, א) איתא: "א"ר אבא הכל מודים כשנגאלו ישראל ממצרים לא נגאלו אלא בערב שנאמר הוציאך ה' אלקיך ממצרים לילה, וכשיצאו לא יצאו אלא ביום שנא' ממחרת הפסח יצאו בני"י ביד רמה . . תנ"ה הוציאך ה' אלקיך ממצרים לילה וכי בלילה יצאו והלא לא יצאו אלא ביום שנא' ממחרת הפסח יצאו בני"י ביד רמה, אלא מלמד שהתחילה להם גאולה מבערב".

עה"פ פ' ראה טז, א: "כי בחודש האביב הוציאך ה' אלקיך ממצרים לילה". פרש"י בד"ה "ממצרים לילה": "והלא ביום יצאו, שנאמר ממחרת הפסח יצאו בני"י וגו' אלא לפי שבלילה נתן להם פרעה רשות לצאת, שנאמר ויקרא למשה ולאהרן לילה וגו'".

ועד"ז הוא ברס"ג וחזקוני שם - שהיציאה בפועל היתה רק ביום. וכן הוא ברמב"ן בפ' בא עה"פ (יב, נא): "ויהי בעצם היום הזה..." שעצם היציאה היתה רק ביום ולא בלילה.

ולהעיר מד"ה 'בעצם היום הזה' אוה"ת בא עמ' תשמ ואילך, שמביא מכמה מקורות שהיציאה בפועל היתה רק ביום ולא בלילה.

עפ"י כל הנ"ל מובן למה מצות זכירת "יציאת" מצרים היא למען תזכור את "יום" צאתך מארץ מצרים, והערה הנ"ל צריכה ביאור.



רמב"ם

חיוב ת"ת דקטן

הת' שניאור זלמן וילהלם
תות"ל - 770

כתב הרמב"ם ריש הל' ת"ת "נשים ועבדים וקטנים פטורים מתלמוד תורה. אבל קטן אביו חייב ללמוד תורה, שנאמר ולמדתם אותם את בניכם לדבר בס..."

והקשו האחרונים¹, מדוע פתח הרמב"ם עם הפטורים מת"ת. ולכאור' הו"ל למיכתב ברישא גודל חיוב לימוד התורה שהוא ל"כל איניש מישראל" (פ"א, ה"ח), ולאחמ"כ לכתוב את הפטורים. וכמו שהוא בהל' תפילין שרק בפרק ד הביא שנשים פטורות, וכן בהל' ציצית בפ"ג ה"ט, וכן בהל' ק"ש פ"ד, ותחילה הביא החיוב שבדבר, ומה טעם פתח כאן בהפטור.

ואולי י"ל הביאור בזה, דהרי בחיוב ת"ת, יש את החיוב שחל על האדם עצמו "ללמוד", וישנו את החיוב "ללמד" את בנו², ולפעמים קודם שלימות הלימוד בו ללימוד של בנו (כבה"ד), וכמש"כ בהעו"ב תתחי (עמ' 33), שמבואר כן עפ"י סדר ההלכות ברמב"ם, ומיושב מש"כ הרמב"ם בה"ה אף שבהשקפה ראשונה אין כאן מקומה של הל' זו. ויש בזה נפק"מ עיי"ש. עד"ז י"ל ובפשטות, דזה שפתח הרמב"ם הל' ת"ת בזה ש"נשים ועבדים וקטנים פטורים מת"ת", הוא בכדי להדגיש את ההמשך "אבל קטן אביו חייב ללמדו תורה שנאמר...". דהיינו שענין עיקרי בחיוב ת"ת הוא שאב ילמד את בנו, ולא דוקא בנו אלא "כל התלמידים" כמ"ש בה"ב, ולכן מדגיש הרמב"ם דאף שקטן פטור, מ"מ חל חיוב עיקרי על האב ללמדו³, והזכיר אגב זה ג"כ פטור הנשים ועבדים (כדי לא לחזור ע"ז אח"כ בהלכה בפ"ע), או להדגיש עוד יותר דאף שהוא פטור כמו הנשים, מ"מ חל חיוב על בנו דוקא ולא על בתו כבה"ג.

וענין זה שללימוד בנו הוא עיקרי כ"כ בת"ת, מודגש ג"כ במה שפתח הטור יו"ד סי' רמ"ה, במ"ע "שילמד את בנו תורה". וכן בהל' ת"ת

(1) בה'מאור' שפא עמ' 20. ונשאר בצ"ע.*

(2) ואפשר לדייק כן בפה"מ לרמב"ם מצוה י"א "היא שצונו ללמוד תורה וללמדה". דהיינו שזה ב' חיובים - לעצמו, וללמד אחרים.

(3) אלא שבכ"ז מסיים הרמב"ם בהלכה א "שכל החייב ללמוד חייב ללמד" שבזה מרומז שחיוב האב קודם לבנו, וע"ד מש"כ בה"ד (ראה העו"ב שם).

מ"מ לאידך מודגש שיש חיוב עיקרי ללמד בנו, ובעיקר בהל' ת"ת לאדה"ז (דלקמן) שפרק שלם (וכן סי' ב בתחי') מביא רק ענין חיוב לימוד עם בנו. ורק לאחמ"כ (בפ"ג) מביא גודל החיוב בנוגע לעצמו, דמזה משמע שהחיוב כלפי בנו הוא לא רק שווה לאב, אלא הוא יותר מלימודו של האב (וצע"ק).

(* ראה לקו"ש חפ"ד עמ' 236 וחיי"ט עמ' 38 ובשוה"ג להע' 6. המערכת.)

לאדה"ז דפתח "אעפ"י שהקטן פטור מכל המצות וגם אביו אינו חייב לחנכו במצות מה"ת אלא מד"ס, אבל ת"ת מ"ע מה"ת על האב ללמד את בנו הקטן תורה, אעפ"י שהקטן אינו חייב שנאמר "... וכן ממשיך כמעט בכל פרק א' בהלכות הנוגעות ללימוד בנו.



הלכה ומנהג

עשה של עונג יו"ט דוחה איסור מלאכה

הרב גבריאל ציננער

רב ומו"צ בבארא פארק, ומחבר ספרי 'נטעי גבריאל'

בשו"ע הרב סי' תצח קונט"א אות ה' כתב דעשה דשמחת יו"ט אינו דוחה שום ל"ת, כיון שתלוי בדעת האדם, שהרי מותר להתענות תענית חלום ביו"ט, משום דתענית היא לו, וכל מצוה שתלויה בדעת האדם אינה דוחה ל"ת, כדמצינו בכתובות פרק ג גבי אונס, דאילו אמרה לא בעינא ליכא לעשה כלל, עיי"ש. וצע"ג בפמ"ג סי' שד"מ מש"ז סק"א גבי הולך במדבר ואינו יודע מתי שבת, דלא אמרינן עשה דעונג שבת דוחה איסור מלאכה, עיי"ש, ולא כתב טעם, וכנראה כיסוד השו"ע נ"ע. אך בספרו 'תיבת גומא' פרשת וישב כתב טעם אחר, "דאין אמרינן עשה דקום ועשה דעונג שבת דוחה לעשה דשוא"ת, דאין זה עונג כה"ג, דומה לדרבנן שאין דוחה כיבוד כשאין זה כבודו", עכ"ל.

ומצאתי בשו"ת 'כתב סופר' או"ח סי' עא, דלא ס"ל כן, ודעתו דלא אמרינן הך סברא דלא בעינא להתענג, שעונג והשמחת יו"ט מצוה ואין יכול למחול, וז"ל: שהעיר השואל: "לשיטות הסוברים דכזית פת בשבת ויו"ט דאורייתא, אם אין לו אלא כזית פת של איסור, אם מצוה זו דוחה לאיסור כמו דעשה דוחה ל"ת, ודעתך דעת תורה נוטה דאינו דוחה, ודומה לך בדמיוןך לדמות מילתא דא למלתא דמתאמרה דמאנס שותה בעציצי דוקא בראוי לו, משום דאם אמרה לא בעינא וכו', ומסביר ש"מ דבכ"מ דתלי' בהנאתו ולטובתו מחוייב למחול על הנאתו וטובתו לכבוד שמים, והה"נ בעונג שבת ושמחת יו"ט וכמו שמותר להתענות בשבת ת"ח אלו דבריך":

וע"ז השיבו ה'כתב סופר': "אחר שימת עיני על דבריך, כמעט רגע ראיתי כי אין דמיוןך עולה יפה להא דאמרה לא בעינא, התם טובתה והנאתה רשות הוא וברצונה תלי' ותוכל למחול על הנאתה, ממילא צריכה למחול ולומר לא בעינא, אבל בעונג שבת ושמחת יו"ט מצוה שיהי' מתענג ושמח לב, ואין שמחה אלא באכילה ושתייה, ודלסוברים דכזית פת דוקא דעיקר אכילה הוא פת דסעד לב ועל הלחם יחיה וכו' והעונג והשמחה היא היא מצוה, פשיטא שא"י לומר שמוחל על זה והריני כאלו אכלתי, והחילוק רב ופשוט, והא דמתענה ת"ח, משום שעונג הוא לו, דמי שנפשו עגמה עליו וירא לנפשו, לא יערב עליו אכילה ושתי' וגורמים לו צערא דנפשי' ולב אבל תחת לב שמחה, והתענית שמחה הוא לו, ועכ"פ האכילה והשתי' מגרע גרע לכן מותר להתענות, ואינו מן המדומה למי שיש לפניו דבר איסור, דוודאי נהנה ולבו שמח באכילה זו לולי שהוא אסור לו, מפני שאינו רוצה לעשות עבירה, וכיון שהותר לו כדי לקיים מצות ה' הוא ית"ש אסור והוא שרי, למה יצטער ולא יהנה כיון שמחוייב הוא ומצוה תחשב לו, וכ"ז פשוט וברור לפע"ד". עכ"ד.



הפסק אחר כוס ראשון בליל הסדר

הנ"ל

נשאלתי לגבי העוסק במצות הצלה, שנקרא באמצע הסדר אחר שתיית כוס ראשון ולא חזר אלא אחר זמן, האם צריך לחזור לקדש ולשתות את הכוס הראשון כיון שלא הי' במקום סעודה.

ועניתי: דבשו"ע סי' רעג ס"ה איתא שיטת הגאונים, שיוצא קידוש במקום סעודה בשתיית כוס יין רביעית, אכן דעת הטו"ז סק"ד מג"א סק"ח שו"ע הרב ס"ז ורוב הפוסקים שבעיני רביעית יין חוץ מכוס קידוש.

אך במקום הצורך, דעת שו"ע הרב ומ"ב שיש לסמוך שכוס קידוש רביעית הוי במקום סעודה, וכ"כ ברכ"י סק"ו, וא"כ בקידוש דיו"ט שהוא רק דרבנן כמ"ש המג"א סי' רעא ס"ו ושו"ע הרב ס"ד שיש להקל. וכמ"ש ב'גינת ורדים' כלל ג סימן יב דיש להקל בקידוש היום לענין קידוש במקום סעודה בשביל כבוד הרבים, עיי"ש. וה"נ בזה כשיש לאדם עגמת נפש לעשות עוד הפעם קידוש.

אמנם יש לעיין, דכ"ז דוקא בששתה כוס קידוש רביעית, אבל אם שתה רק רוב רביעית צ"ע אם יצא, שהרי מדברי השו"ע ושו"ע הרב ס"ט מוכח, שכל שהוא פחות מרביעית לא חשיב במקום סעודה, וכ"כ בפמ"ג א"א סי' רעג סק"ח.

אך עי' בתוספות שבת סק"ב וכה"ח סקל"ט, שגם אם שתה שיעור כזית יש ספק אם נקרא במקום סעודה, עיי"ש. וא"כ איכא ספק ספיקא לומר לקדש שנית, אך למעשה כיון דהוי רק מדרבנן, הסומך להקל בנ"ד אין מזניחין אותו. ועוד יש לצרף דברי שו"ת בית שערים או"ח סי' צו, שחידש בשיטת הגאונים שאם שותה רביעית שיוצא בזה ידי קידוש במק"ס, אלא באוכל אח"כ סעודת שבת כדינו בפת, אלא דמועיל שתיית היין שלא יחשב הפסק, אף שאינו סועד סעודת שבת לאלתר. והוכיח כן מלשון הטור בשם הגאונים שכתבו הא דאמרינן אין קידוש במקום סעודה, אין צריך שיגמור שם כל סעודתו, אלא אפילו אכל דבר מועט או שתה כוס יין שחייב עליו ברכה, יצא ידי קידוש, וגומר סעודתו במקום אחר עכ"ל. והנה הך לשון וגומר סעודתו במקום אחר, הוא שפת יתר, אלא דר"ל שאם גומר סעודתו במקום אחר כדינו לצאת ידי סעודת שבת, הוי נדון שתיית היין כהתחלת הסעודה ויצא י"ח קידוש במק"ס, עכ"ד.

ובאמת זכה לכוון לדברי הב"ח (סי' רס"ט), שכתב דלהגאונים מלבד כוס של קידוש דשותה כמלא לוגמיו, צריך עוד שישתה רביעית, דהו"ל התחלת סעודה וגומר סעודתו במקום אחר, עכ"ל. והיינו דמה"ט לא סגי בשתיית רביעית יין.



גדר לחם משנה בסדר של פסח

הרב שלום צבי ענגלענדער
לונדון, אנגליה

בטושו"ע סי' תעה נתבאר שיש שני דיעות בביאור הגמ' בברכות (לט, ב) "אמר רב פפא הכל מודים בפסח שמניח פרוסה בתוך שלמה ובוצע מ"ט לחם עוני כתיב", ולמד מזה הרי"ף (והרמב"ם) שבליל פסח [שיש בו השני חלקים - ברכת המוציא על לחם משנה, וברכת עא"מ] עושין הלח"מ על מצה שלימה, ומצה פרוסה, וברכת המוציא על הפרוסה וכן ברכת עא"מ ג"כ על הפרוסה, והפשט בזה הוא, שהפסוק לחם עוני מגלה לנו, שבליל פסח החשיבה התורה במיוחד

מצה פרוסה לקיים המצוה, וממילא חשובה כשלימה גם להלח"מ והמוציא [ואין חסרון דאין עושין מצות חבילות חבילות שנתקשה תוס' בברכות שם (ד"ה "הכל מודים"), דהרי הוא בעצמו טוען דכשאתח המצוות היא ברכת נהנין, שאני], ובתוס' (שם) מביא עוד ראשונים שנהגו כהרי"ף.

והנה הרא"ש בפסחים (פרק י"ט ל) חולק וטוען דאה"נ שיש מצות לחם עוני במצת מצוה, אבל הדין דלח"מ של כל יו"ט נשאר עדיין על כנו, וא"כ צריך ב' שלמות גם בליל פסח, וא"כ י"ל שברכת המוציא היא על השלימה העליונה וברכת עא"מ היא על הפרוסה האמצעית, וכדי לצאת ב' שיטות הנ"ל [שיטת הרי"ף - דהמוציא ועא"מ הם על הפרוסה, ושיטת הרא"ש - דהמוציא על השלימה העליונה ועא"מ על הפרוסה] - אומר הרא"ש, שיאחז בידו השלימות והפרוסה בין ב' המוציא ובין בעא"מ.

אבל בזה לבד עדיין לא מובן, דלמה לו לאחוז בידו מצה העליונה בשעת ברכת עא"מ, הרי יכול לבצוע העליונה מיד, ולאחוז רק הפרוסה האמצעית לברכת עא"מ, ועדיין יצא י"ח ב' שיטות הנ"ל, וע"ז מוסיף הטור [דאה"נ דלהרא"ש יכול לבצוע מיד העליונה, אלא] שצריך לאחוז העליונה והאמצעית לברכת עא"מ, כדי לצאת שיטה שלישית והיא בהגהות מיימוניות בשם הר"ח - דברכת המוציא היא על הפרוסה, וכיון דאין עושין מצות חבילות חבילות, ע"כ ברכת עא"מ היא על העליונה, וכדי לצאת י"ח גם שיטה הזו, לכן מחזיק ג' מצות להלח"מ והמוציא, ואח"כ ממשיך לאחוז בידו העליונה והאמצעי [דמבואר במהרי"ל שישמוט התחתונה].

ב. בשו"ע בסי' תפב דן במי שאין לו מספיק מצות "שמורה", אלא רק ג' מצות לשני לילות, ואומר הרמ"א בשם אבודרהם, שבלי"ה א' יאכל השלישה כזיתים [הכזית מצה, הכזית לכורך והכזית לאפיקומן] ממצה אחת, והשתים הנותרות ישאיר לליל ב', עכ"ד. ומוסיף הלבוש והט"ז, דהטעם להשאיר שתים לליל ב', ובליל א' לאכול רק אחת, הוא כדי שיקיים לח"מ גם בליל ב' עם ב' שלימות.

וטוען ה'חק יעקב', דאע"פ שגם בליל ב' ישבור אחת מהשלימות לפני המוציא, עדיין יוכל לעשות הלח"מ עם הפרוסה, ויצא י"ח לפי שיטת הרי"ף והרמב"ם [דהכל בהפרוסה, ואפי' תוס' (שם) שנקט דההמוציא מברך על השלימה, ועא"מ על הפרוסה, הרי זה ג"כ רק מטעם דאין עושין חבילות חבילות, אבל בעצם י"ל שמודה להרי"ף -

דהלח"מ הוא ג"כ בהפרוסה] (ובעצם הגר"א בסי' תעג סקי"א, פסק למעשה כהרי"ף ליקח רק ב' מצות, וכן נהג למעשה נגד השו"ע), ולפי"ז יוצא דדי לליל ב' במצה וחצי. וצ"ל, דא"כ בליל א' יכול לאכול כזית גם מהמצה העליונה כרגיל, וישאיר ממנה חלק לליל ב' בשביל לח"מ.

ומת' הח"י, דנ"ל טעם אחר בדעת הרמ"א להשאיר ב' מצות לליל ב', [לא מטעם לח"מ הנ"ל, אלא] דאם ישאיר רק שלימה וחצי בשביל ליל ב', לא יוכל לקיים היחץ בהפרוסה ולהניח כזית גם לאפיקומן, דכשיחלק החצי לשנים, ע"כ יחסר כל חלק מכזית, ולכן משאיר שני שלימות [ובשעת כותבי שורות אלה תמיהה לי, דהרי מפורש ברמ"א שביליל א' יאכל ממצה האמצעית שלשה כזיתים כנ"ל, א"כ שפיר לומר הכי גם בעליונה - שביליל א' יאכל כזית אחד לצאת לכל השיטות של מוציא ומצה, וישאיר ממנו ב' כזיתים על ליל ב' שיוכל לחלק ממנו כזית למצה וכזית לאפיקומן, וצ"ב. והח"י מוסיף שם טעם - שיחסר מפני שצריך ב' כזיתים גם להבני בית, א"כ יקשה גם בליל א' היאך שייך ממצה א' ג' כזיתים הרי צריך גם לבני הבית ודו"ק].

ג. אבל אדה"ז בשו"ע (סי' תפב סעי' ד) מסביר באופן אחר, דסובר דהטעם בהרמ"א הוא כהלבוש והט"ז - שצריך להשאיר ב' שלימות על ליל ב', כדי לברך על לח"מ, וכמו שהביא בסי' תעה ס"ג שיטת הרא"ש לנהוג כן, ומסביר דבליל א' יעשה יחץ כסדרו לפני מגיד, ובמוציא מצה יברך על לח"מ כשהשלש מצות ביחד [וביניהם הפרוסה], ויברך עא"מ ויאכל רק מהמצה הפרוסה מכבר [וכן הכזית לכורך וכזית אפיקומן יאכל מאותו פרוסה], דהיינו שבברכת המוציא ועא"מ יכוון על הפרוסה בלבד, ויוצא שישארו לו שני שלימות לליל ב' ויקיים לח"מ, ובליל ב' לא יעשה היחץ לפני המוציא ויוצא שיברך על לח"מ, ואחר ברכת המוציא ישבור מצה אחת כדי לברך עא"מ גם על פרוסה, ויאכל כזית מהפרוסה וכזית מהעליונה לצאת מוציא מצה, עיי"ש.

ולכאורה צ"ב, מנין לו דלהרמ"א ביום א' יעשה היחץ בזמנו (לפני מגיד), דלמא כוונת הרמ"א דגם בליל א' ישברנו אחר ברכת המוציא והלח"מ, דאז יצא שפיר בזה הלח"מ בשני שלימות וגם יאכל מהלח"מ, דהרי לפי דברי אדה"ז נמצא דבשעה שעושה הלח"מ והמוציא, הוא מכוון לאכול רק מהפרוסה, וא"כ הלח"מ הם הב' שלימות ואינו אוכל מהם אלא רק מהפרוסה שבאמצע, ובסי' רעד ס"ב פסק מפורש, דכדי לצאת י"ח לח"מ צריך לאכול ממנו, נמצא שאינו

מקיים הלח"מ בליל א' אלא רק בליל ב', וא"כ הי' טוב יותר שגם בליל א' יבצע אחר ברכת המוציא ויאמר עליו גם עא"מ ויאכל רק מהפרוסה ויהא לו מצות לח"מ, ובליל ב' יקיים הלח"מ רק להרי"ף, ולמה להדר דוקא על הלח"מ של ליל ב'.

והי' אפ"ל בדוחק שיש גם עוד אופן של לח"מ, דאם בתחילת הסעודה יש לפניו שני שלימות הגם שאינו אוכל רק מחתיכה אחרת, ג"כ נחשב מצות לח"מ שפתח סעודתו בב' שלימות לפניו [דהרי עיקר מצות לח"מ אינו בכל הסעודה אלא רק בתחלת סעודתו], ובדיעבד שייך לח"מ כזה. מ"מ עדיין צ"ב למה לא לעשות הלח"מ באופן הלכתחילה ולשברו גם בליל א' אחר המוציא ומנין לומר דלהרמ"א בליל א' עושה היחץ לפני הלח"מ והמוציא.

ד. וי"ל ליישב דברי אדה"ז, דהנה זה ודאי פשוט - דלא שייך לומר דכדי לקיים מצות לחם עוני יבצע המצה אחר הברכות לפני התחלת אכילה, ותחת לאכול מיד ממצה שלימה, יבצענה בידו לפני אכילתו, דזה כחוכא ואטלולא, ובפרט שהרי צריך לדמות לדרך העני בפרוסה, וע"כ צריך שתהא פרוסה מכבר ע"י בסי' תעג סל"ו, וע"כ צריך עכ"פ דלפני ברכתו כבר תהא פרוסה. וא"כ י"ל, דבליל א' כיון שברכת המוציא ועא"מ היא על אותו המצה, אז צריך לשברה לפני ברכת המוציא, ובזה יקיים מצות לחם עוני, וגם מצות לח"מ בדיעבד כנ"ל (על מצות אחרות שלא אוכל), וירווח דגם בליל ב' יוכל לקיים מצות לח"מ [לכתחילה], אבל בליל ב' דברכת המוציא על העליונה ועא"מ היא על האמצעית, אז שפיר פוסק לשברו אחר המוציא ויקיים לח"מ לכתחילה, וכן יקיים הלחם עוני, דישברנו לפני ברכתו. [דהרי בכה"ג אינו מברך רק עא"מ עלי'].

[אבל יש להעיר נגד הסבר זה, משו"ת הראב"ד סי' נז, דמבאר הטעם שאין לשבור העליונה עד שבירך עא"מ (כמבואר בשו"ע הרב תע"ה ס"ה, וכמו שהעיר בספר מראה מקומות מהרב אשכנזי, שיש לתמוה מאוד, דלכל השיטות שמביא אדה"ז אין צריך שתהא ברכת עא"מ על מצה שלימה, דאה"נ שצריך להיות על העליונה ולא על האמצעית, שעלי' כבר בירך ברכת המוציא ואין עושין חבילות חבילות, מ"מ למה צריך להיות העליונה גם שלימה, וצ"ע.

ולעצמי הערתי, שיש למעשה שיטת ר"ה גאון המובא בר"ן פסח קט"ו, דגם בפסח בדוקא לברך הכל על השלימה דשלימה חשובה טפי, אלא שחז"ל בברכות חדשו, דבפסח מחמת לחם עוני יש להחשיב גם

פרוסה כשלימה, ויוצאין בזה לח"מ, אבל לכתחילה ודאי לברך על השלימה. וכדי לצאת שיטה זו, יש להדר לא לשבור העליונה עד אחר שגמר ברכת עא"מ, אבל אדה"ז לא הביא שיטה הזו, וא"כ צ"ב, ולפי הראב"ד הזה יתיישב), דכיון דעליו לברך ב' ברכות המוציא ואע"מ לפני שיאכל, הרי עדיין לא כלתה ברכתו לפני ברכת עא"מ, ומפורש בגמ' ברכות דף מז שאין רשאי לבצוע עד שגמר ברכתו ועניית אמן מפי היוצאים מברכתו עי' סי' קס"ז סט"ז, וה"נ אין לבצוע רק כשכלתה כל הברכה, עיי"ש שעכ"פ מהראב"ד מוכח, דגם כשמברך המוציא על העליונה ועא"מ על האמצעית, ג"כ חשובין כברכה אחת, ואנחנו רצינו לפרש בהרב דבה"ג לא חשובין כברכה אחד].

ה. אבל באמת יל"ע בכל ביאורנו הנ"ל, דהכל בנוי על היסוד שמקיים גם כליל א' מצות לח"מ בדיעבד - בלא אכילה מהלח"מ, דמהיכי תיתי ששייך לח"מ כזה, דהנה בסי' רעד, לא הזכיר אדה"ז כלל ששייך לח"מ בדיעבד כזה, ובכלל צ"ב במה חשיב זה לח"מ ע"י שאחזו בידו בתחילת הסעודה בעת ברכתו, ועיקר כוונת ברכתו אינו על הלח"מ, ואם ננקוט דלא שייך לח"מ כזה, נמצא דכליל א' לא מקיים מצות הלח"מ, ורק כליל ב', וא"כ חוזרת תמיהא הנ"ל - דלמה משתדלין שיקיים לח"מ כליל ב', הרי ליל א' קודם ויקיים בו הלח"מ וכליל ב' לא יקיים הלח"מ [רק להרי"ף דדי בשלימה ופרוסה].

וי"ל בהקדם שיש לבאר בתקנת "יחץ", דנוהגין ליקח מצה שלימה ולשברה לשנים - חלק לאפיקומן וחלק למצות מצה, וכמו שמבואר בשו"ת מהרש"ל סי' פ"ח בזה"ל: "ואח"כ יקח אמצעית שלימה, ור"ל שאף היא תהא שלימה, ואף שהיא לפרוסה עומדת ויש לח"מ זולתה, מ"מ להידור מצוה תהא שלימה וישברנו וכו'", עכ"ל. ולמה לא די להכין שני חצאי מצה ולהצניע בשעת יחץ חלק לאפיקומן וחלק השני למצות מצה, ע"כ צ"ל שיש ענין בדוקא לשבור שלימה לשני חצאים לשם מצות לחם עוני, ובזה ניכר יותר העניות.

ועפ"ז י"ל שיטת אדה"ז דביום א' לא לקיים מצות לח"מ, דאם יברך על לח"מ, א"כ יצטרך לשבור מהעליונה ולאכול ממנה וישאר על ליל ב' רק שלימה [התחתונה] והפרוסות שישארו ממצה העליונה של יום א', ובזה הפרוסה לא יהא ניכר הלחם עוני, ולכתחלה ודאי כדאי שיקיים הלחם עוני ע"י שבירה מיוחדת כנ"ל, וזו לא נשברה לשם לחם עוני, ונמצא דאין לו לא לח"מ ולא לחם עוני (לכתחילה) לליל ב'. ולכן כדאי שישאיר ב' שלימות לליל ב', ואז ביום א' מקיים הלחם עוני כששוברו ליחץ, וכן כליל ב' יקיים לח"מ ולחם עוני.

וגם צדק דברי הרב, בה"ה שאם שייך להשאיר חתיכה מהפרוסה של ליל א' (כזית), אז טוב ויניחנה בין ב' השלימות ליל ב' ויקיים בזה מצות מצה - לחם עוני, דשם איירי שמשאיר ממצה אמצעית ששוברה לשם לחם עוני.

ו. והנה בסי' תפג נפסק בשו"ע - שאם אין לו יין מקדש על המצה ששברה אחר ברכת המוציא לפני קידוש ועא"מ. ותמה המג"א שם, למה לא לעשות יחץ לפני ברכת המוציא, דהרי יש דיעות שהלח"מ והמוציא הם על הפרוסה כנ"ל אות א'. ומבאר, דהשו"ע כאן מקורו מהרי"ף שלוקחין רק ב' מצות, שצריך לקיים בהם גם הלח"מ, וע"כ שצריך לשברה רק אחר ברכת המוציא. ומבאר הביאור הלכה כאן, דהגם דלהרי"ף גם הלח"מ יוצאין בפרוסה אחר ברכת המוציא, מ"מ לכתחלה טוב שני שלימות.

ולכאורה צ"ע: (א) דא"כ, בכל פעם יעשו יחץ אחר ברכת המוציא, כדי לצאת לכתחילה לח"מ בשני שלימות גם להרי"ף. ובמחה"ש כאן מבאר בדבריו, די"ל דדוקא לח"מ שעושין בקידוש מהדרין לכתחלה לשני שלימות, וצ"ב. ועו"ל דכל פעם צריכין יחץ מקודם - כדי לצאת במגיד אמירת הגדה על הלחם, כהדרשה לחם עוני שעונין עליו דברים הרבה, ומבאר אדה"ז בסי' תעג סל"ו שצריך להיות על מצה הפרוסה. וא"כ י"ל דבמקדש על הפת דממילא אין אומר עדיין מגיד, אז שפיר מעדיפין לצאת הלכתחילה להרי"ף בלח"מ בב' שלימות.

(ב) עוד יש לתמוה מכאן על דברינו לעיל, דאם שני הברכות הם על אותו מצה, אז צריך לשברה לפני המוציא, דאחר המוציא מאוחר לשברה, ונחשב כשברו אחר גמר הברכות ולא יחשב כלחם עוני.

ז. וי"ל דההסבר שצריך להיות פרוסה לפני הברכה, הפשט בזה הוא, דאחר הברכה כבר מאוחר לשברה - דאינו דומה לעני, דעני בעת לקיחתו כבר שבורה, כן אנו רוצין גם עתה, דכשלוקחה לאכילתו תהא כבר שבורה. משא"כ אם שיברה לפני הברכה בסדר, דהרי עדיין לא הי' ראויה לאכילתו ולא חשיב כהגיעה לידו, א"כ י"ל דוקא שם דמברך המוציא ועא"מ באותו מצה, דמיד אחר המוציא כבר ראוי לאכילה, א"כ כבר מאוחר לשברה אז, וצריך לשברה לפני המוציא. משא"כ כאן, דאחר המוציא עדיין אין ראוי לאכילה - בגלל הקידוש, א"כ אינו מאוחר כששוברה אחר המוציא, וירוח, שיקיים לח"מ לכתחלה גם להרי"ף בב' שלימות. משא"כ כל פעם, אין לנו לומר לו לעשות יחץ אחר המוציא לפני עא"מ.

[ועל כל הנ"ל יש לי הערה קטנה גם בדברי אדה"ז שם סי' תפב ס"ו (בסוגריים), באופן שיש לו ג' מצות שמורות ואחת שאינה שמורה, א"כ למחרתו צריך להניח השמורה מלמטה, ומלמעלה יניח המצה שאינו שמורה, ונמצא דהמוציא מצה יקח כזית מהפרוסה וכזית מהעליונה שאינה שמורה, והכורך יהא מהתחתונה השמורה, עיי"ש. ולא הבנתי כעת למה בדוקא להניח השמורה מלמטה, הרי בעליונה לכמה דיעות [המובאות בסי' תעה ס"ה] מקיים בה מצות מצה, והיא הי' צריך להיות מצה השמורה, וא"כ למה מקפיד שהתחתונה תהא השמורה. וצ"ב].



בענין הנ"ל

הרב שלום דובער לוי

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

מה שמקשה על מ"ש בשו"ע הרב סי' תפב ס"ד: "יברך ליל ראשון המוציא ועל אכילת מצה על הפרוסה שפרס ממנה כבר כזית לאפיקומן". שלפי זה לא אכל כלום בליל הראשון מהלחם משנה, וא"כ לא קיים בלילה הראשון מצוה לחם משנה.

הנה אחר העיון נראה שרבינו רמז את הביאור לזה בהוספת מלה אחת בסי' תעה ס"ג: "ויש אומרים שלא דרשו אלא להוסיף על לחם משנה שמלבד ב' מצות שלימות שצריך לבצוע עליהן כמו בשאר יום טוב צריך להיות עוד פרוסה אחת משום לחם עני". והדיוק בזה הוא שהפרוסה היא "הוספה" על הלחם משנה וחלק ממנה, וכשאוכל את הפרוסה הרי הוא אוכל חלק מהלחם משנה, שבכל הלילות היא ב' מצות שלימות והלילה הזה היא ב' ומחצה.

וזהו ממש כמו לשיטת הרי"ף, שהלילה הזה צריך מצה ומחצה, הרי שגם המחצה הוא חלק מהלחם משנה, ולכן סגי לדעת הרי"ף מה שאוכלים רק מהפרוסה (ולא מהשלימה), כך גם לשיטת הרא"ש שהלילה הזה היא ב' מצות ומחצה, אשר גם הפרוסה היא חלק מהלחם משנה.

והרי כן אנו רואים גם לשיטת הפוסקים המובאים בהגהות מיימוניות, שברכת המוציא קאי על הפרוסה דוקא, והרי פשוט שברכת המוציא היא על לחם משנה, אלא ודאי שלכל הדיעות גם הפרוסה היא חלק מהלחם משנה.

את הדיוק הזה בשו"ע הרב למדתי מהגדה עם לקוטי טעמים ומנהגים של כ"ק אדמו"ר זי"ע, על מ"ש בהגדה לאחוז הפרוסה בין השלמות כותב אדמו"ר: "כמו בכל יו"ט, חייב לבצוע על לחם משנה (שו"ע או"ח סתקכ"ט) ודרז"ל שבפסח, מוסיף עליהן עוד מצה פרוסה משום לחם עוני (רא"ש. מרדכי. שו"ע אדה"ז תע"ה ס"ג)". מדגיש אדמו"ר באותיות מודגשות את המילה "מוסיף", להשמיענו הדיוק בדברי שו"ע הרב, שהפרוסה היא הוספה במצוה לחם משנה עצמה.

ולפי זה מיושב בפשטות כל מה שביאר בשו"ע הרב סי' תפב ס"ד.



אמנם בענין הזה של אכילה מהלחם משנה, שהחויב הוא גם על כל אחד מבני הבית לאכול דוקא מהלחם משנה, כמבואר בשו"ע הרב סי' עדר ס"ד "ואוכלים מאותו לחם משנה", צ"ע לדידי איך לנהוג בסדר של פסח שיהי' באופן היותר נאות לדברי הכל.

שהרי זה פשוט שכשיש כמה בני בית (אשה ובנות) שאין להם קערה בפני עצמה, א"א לתת לכל אחת מהן כזית מתוך המצות של הקערה של בעל הבית, שהרי אין מספיק כזיתים במצה שבקערה. אלא ודאי נותנים לכל אחת מבני הבית כזית מצה אחרת (שלא מהקערה), אף שמצות אלו בודאי לא נכללות בלחם משנה.

ואשר על כן צריך להוסיף לכל אחת מבני הבית פרוסה קטנה של המצות שעל הקערה, שהן חלק מהלחם משנה, והיינו פרוסה שהיא הרבה פחות מכזית (שגם זה מספיק לברכת המוציא כמבואר בשו"ע הרב סי' תעה ס"ה. ובמילא מובן שסגי בזה גם לחיוב לחם משנה).

והשאלה היא א"כ מתי יתנו את הפרוסות האלו לכל אחת מבני הבית; בשלמא את הכזית מצה שנותנים לכל אחת יכולים לתת אותו לפני אמירת הברכות (כדי שלא יהי' הפסק בין ברכה לאכילת הבעה"ב), אמנם את הפרוסות הקטנות האלו א"א לתת לפני הברכה (שהרי עדיין לא פרס על הלחם משנה), ומוכרחים לתת להן אחר הברכה קודם אכילה; והרי ע"ז כותב בשו"ע הרב סי' קסז ס"כ: "אבל הוא לא יתן להם כלל קודם שיטעום שלא להפסיק בשהיית נתינה זו בין ברכה לאכילה שלא לצורך".

אלא בעל כרחן יצטרכו לבצוע בעצמן (כל אחת) מהמצה הנשארת בקערה (היינו החצי הנשאר מהמצה העליונה); או שהוא יתן לכל אחת מהן אחרי שהוא התחיל לאכול מהמצה בהסיבה. וכמדומה ברור שלא

ראינו ולא שמענו לא כך ולא כך, רק בעה"ב מחלק לכל אחת מהן פרוסה קטנה מהמצה שבקערה - אחר שברך ובצע וקודם שהתחיל לאכול בהסיבה. והקושיה היא שהרי זהו הפסק בין ברכה לאכילה, כמבואר בסי' קסז.

ונראה לבאר זאת, ובהקדים: בהוצאה החדשה של שו"ע הרב עם מ"מ וציונים ציינתי בסי' קסז שם עה"ג, שלכאורה איך מתאימה הלכה זו עם מה שנפסק בשו"ע הרב סי' קצ ס"ה (לגבי יין קידוש): "ואם לפני המסובין הן כוסות ריקנים יכול ליתן מכוס הברכה מעט לכל כוס וכוס שלהם אחר שבירך בורא פרי הגפן קודם שתייתו כדי שיטעימו מכוס שאינו פגום, ואין בזה משום הפסק בין ברכה לשתייה כיון שהוא לצורך שתיית המסובים". ולכאורה מהו טעם החילוק ביניהם, שבפרוסה הוי הפסק וביין לא הוי הפסק.

ובארתי שהחילוק הוא, שביין הוא לצורך ובלחם משנה אינו לצורך, כיון שיכול לבצוע לכל אחד מהם אחרי שהתחיל לטעום בעצמו. ולפי"ז יש לומר שסדר של פסח שאני, שכיון שהוא צריך לאכול ב' כזיתים מצה בהסיבה, אינו יכול לגרום לכל בני הבית שיחכו עליו, ואח"כ יחכה הוא להם עד שסיימו, כדי להמשיך בעריכת הסדר מרור וכורך, ולכן מקרי לצורך, ויכול לבצוע מעט מהמצה העליונה לכל אחת מבני הבית - בין ברכה לאכילה.



עוד הקשה על מ"ש בשו"ע הרב סי' תפב ס"ו, שאת המצה שמורה ישאיר לכורך, ואילו המצה העליונה יטעום ממנה מעט לברכת המוציא אף שאינה שמורה.

ולכאורה הביאור בזה פשוט הוא, שאנו נוקטים עיקר להלכה שברכת אכילת מצה היא על הפרוסה וברכת המוציא היא על העליונה (ראה סי' שו"ע הרב סי' תעה ס"ה במוסגר), וגם זה פשוט שברכת המוציא אינה צריכה להיות על מצה שמורה - רק ברכת אכילת מצה וגם הכורך לדעת הלל.

ולכן גם דייק כאן בסי' תפב ס"ו, שמספיק לטעום מעט מהמצה העליונה, ואין צריך כזית, כי רק ברכת אכילת מצה צריכה להיות כזית (שמורה), משא"כ ברכת המוציא סגי במשהו (אף אם אינה שמורה). וכמדומה שכל זה פשוט.



שמייעה בזימון

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

רב ושליח כ"ק אדמו"ר - וועסט בלומפילד, מישיגן

שו"ע או"ח סי' קצט סע' י: "קטן שהגיע לעונת הפעוטות ויודע למי מברכין מזמנין עליו ומצטרף בין לשלשה בין לעשרה". הגה: "וי"א דאין מצרפין אותו. . וחרש ושוטה אם מכוונים ומבינים מצטרפין לזימון אע"פ שאין החרש שומע הברכה". עיין מ"א ס"ק ח, ד"ה חרש: דוקא בחרש המדבר ואינו שומע, ושוטה שאינו שוטה גמור". וממשיך המ"א לומר "ובתשובת מהרי"ל סי' רכ"ד כ' וז"ל למ"ד דקטן מוטל בעריסה מצטרף לעשרה, ה"נ חרש ושוטה, דאכל ביה עשרה שכינתא שריא. אך לא קי"ל הכי, עכ"ל. ואפשר דהתלמיד שמע וטעה וסבר דאליבא דכ"ע הדין כן. עי' סי' נ"ה ס"ו". עכ"ל המ"א.

והנה, המ"ב מקבל דברי הרמ"א כפשוטן - שחרש שאינו שומע אם מכוון לדברי המברך מצטרף לזימון. אבל עיין דברי רבינו שם סע' י "וחרש שדברו בו חכמים בכל מקום. . במה דברים אמורים לזימון בעשרה שלדבר שבקדושה אין עניית המיעוט מעכבתם כמ"ש בס' נ"ה, אבל לזימון בג' צריך שהב' ישמעו מפי המזמן עד סיום ברכת הזן וגם שיענו אחריה ברוך שאכלנו כו', ואם לאו אין כאן זימון כלל כמ"ש בס' קצ"ג".

עיין בהמחבר סי' קצג סע' א: "...ומיהו אם היו רבים מסובים יחד ואינם יכולים לשמוע ברכת זימון מפי המברך. . וזה טוב להם ממה שלא יצאו ידי חובת ברכת זימון, שהרי אינם יכולים לשמוע מפי המברך". ע"כ. וע"כ דעת רבינו שמשלשון המחבר מוכח שצריך לשמוע קול המזמן, וא"כ חרש שאין יכול לשמוע, אינו מצטרף לזימון של ג'. ולכאורה דבר זה הוא בסתירה לפשטות דברי הרמ"א.

והנה, עיין 'מחצית השקל' שכתב - שבאמת יש טעות בכוונת המהרי"ל שהוא מקור לדברי הרמ"א, עיין שם היטב כל דבריו. ומדברי רבינו מוכח שגם הוא לומד שהרמ"א טעה בכוונת המהרי"ל, וע"כ רבינו אינו מסכים עם הרמ"א.

וא"כ לדעת הרמ"א (והמ"ב שנקט כוותיה) אין שום דין שהמסובים צריכים לשמוע את הכרזת המזמן אלא צריכים לכוון לדבריו, משא"כ לדעת רבינו יש דין של שמיעה, זאת אומרת שחז"ל תיקנו זימון באופן שהמזמנים צריכים לשמוע את קול המברך. (וע"כ צריך לזהר במקום שמזמרים ברכת המזון, שהמברך יגביה קולו באופן שישמעו את קולו,

כיון שעיקר הזימון הוא עד סוף ברכה ראשונה שבבהמ"ז, עיין שו"ע רבינו סי' קכג סע' י).

וההסברה בזה היא, שעיקר התקנה והמצוה של זימון - היא שהמזמן מברך והשומעים יוצאים בשמיעתם, וכל זה שייך דוקא אם שומעים מן המזמן שאז אמרינן שומע כעונה, משא"כ אם אין שומע הברכות רק מכוון לתנועת שפתיו של המזמן (וכמו בחרש שאינו יכול לשמוע אבל יכול לכוון לשפתיו של המזמן), לא שייך לומר שומע כעונה. וע"כ, אפילו לדידן דנהגין לומר ברכת המזון ביחד עם המזמן, סובר רבינו - שאם אינו יכול לשמוע הברכות מן המזמן, לא שייך לאיצטרופי לזימון.

ויש להסתפק לדעת רבינו, אם מותר למברך לזמן ברמקול - כיון שאז לא נשמע קולו של המברך כי אם קול הרמקול. (וכידוע דעת רבינו נשיא דורנו בענין זה). ואע"פ שמנהגינו לומר כל הברכת המזון ולא לסמוך על ברכות המברך, מ"מ יש מקום גדול לומר שלדעת רבינו עדיף שלא להשתמש ברמקול, כיון שרבינו מצריך שהמסובים ישמעו קול המזמן.

ומענין לענין באותו ענין, במקרה שיש שלשה אנשים שנקבעו לאכול יחדיו ואחד או שנים מהם אינם יכולים לברך ברכת המזון, ואינם יודעים מה להשיב להמזמן, האם יש חיוב זימון וא"כ האם מחויב המזמן ללמד אותם האיך לענות או לא?

והנראה לומר בזה, דאיתא בברייתא בברכות מז, ב שאין מזמנים על עם הארץ, ואע"פ שתוס' שם ד"ה "אמר" כותב שעכשיו מזמנים על עמי הארץ כדי שלא ילך הע"ה לבנות במה לעצמו, וכן נפסק בשו"ע סי' קצט סע' ג, מ"מ יש מקום גדול לומר שאע"פ שמותר לצרפם בזמנינו, מ"מ לא חל חיוב זימון עליהם, וא"כ אינו מחויב ללמד אותם האיך לענות על הזימון.

ובמקום שהמזמן רוצה לצרף אותם לזימון, צריך ללמד מה שהם צריכים לענות. ולא די במה שהם שותקים, ואינה דומה להא דאיתא בסי' ר סע' א, גבי שלשה שאכלו כאחד וגמרו שנים סעודתם, שאחד צריך להפסיק לשנים והם מזמנים עליו בין עונה ובין אינו עונה, "כל שהוא עומד שם ושומע ויכול לענות" (לשון רבינו סעיף א'), דשאני התם שהשלישי יש לו היכולת לענות, אבל בנידון דידן בעם הארץ שאין לו היכולת לענות אין מזמנים עליו אם אינו עונה, ופשוט.



דרך בנין אהל בשבת ויו"ט

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק ת"ו

בשור'ת 'משנה שכיר' חלק או"ח סי' קיט כותב אאזמו"ר הי"ד: "ואם יעלה ביד מר רבא שליט"א איזה ישוב נכון גם על קושית בני, היניק וחכים כמר חיים מנחם נ"י על ה'ספורנו' פ' פקודי, בפסוק "ויקם משה את המשכן" [שמות מ, יח], וזה לשונו, "עשר היריעות מעשה חושב שנקראו משכן, הוקמו קודם הקמת הקרשים, אם בידי אדם מחזיקין בו, ואם על דרך נס כדבריהם ז"ל [תנחומא שם ע"פ הוקם המשכן], ועל זה הסדר נעשה והובא אל משה, כי אמנם אותן עשר יריעות הן היו עיקר המשכן, ושאר הנכנס באותו הבנין והם האדנים והקרשים והבריחים והעמודים והאוהל, היו להעמיד המשכן ולכסופו", עכ"ל. ועיין רש"י מנחות דף צט, א [ד"ה "ויקם"] שכתב ג"כ כך. הרי דבנין המשכן היה תחלה פרישת היריעות, ואח"כ העמידו כתליו ואדניו להעמידו, ולפי"ז יקשה מש"ס מפורש בביצה דף לב, ב, ועירובין דף קא, א, אמר רב יודא האי מדורתא ממטה למעלה אסור, ממעלה למטה שרי, עיי"ש רש"י ותוס', דממטה למעלה אסור משום דהוא דרך בנין, אבל ממעלה למטה דהיינו לפרוש הגג תחלה ולהחזיקו בידי אדם שרי, משום דאין דרך בנין בכך, ועיין גם בשבת דף מג, ב ברש"י ותוס' שם, וכן בתוס' שבת דף קלח, א ד"ה "כסא" [טרסקל], שכתבו וז"ל, "אינו כן דרך עשיית אהל לעשות הגג תחלה ואחריו הדפנות ושרי", עיי"ש, וקשה הא כל מלאכת שבת ממלאכת המשכן גמרינן, ובנין המשכן היה ממעלה למטה, דתחלה היו פורשין היריעות ובני אדם מחזיקין בו, א"כ חזינן דגם כי האי הוי דרך בנין, א"כ היה לן לאסור גם בדרך זה, כיון דכל מלאכת שבת ממשכן גמרינן לה, ויפה העיר ויפה הקשה.

"ויש להוסיף עוד לחזק הקושיא, דהרי [בשבת] לעיל בדף כה, א ילפינן דפשתן אקרי אהל, ופרש"י [ד"ה "משכן"] ותוס' שם [ד"ה "ויפרוש"] דילפינן מיריעות דשש דהוא הוא המשכן, ונקרא אהל דכתיב [שמות לט, לב] "משכן אהל מועד", הרי דהיריעות שש אקרי אהל, ואהל זה נבנה מלמעלה למטה, א"כ חזינן דגם בנבנה מלמעלה למטה הוי אהל, ולא כדברי תוס' דשבת הנ"ל, שכתבו אינו כן דרך עשיית אהל לעשות הגג תחלה ואחריו הדפנות ושרי, הא באמת אהל דמשכן נבנה כך, וכיון דכל מלאכת שבת ממשכן ילפינן, הוי לן למילף

גם זאת ממשכן, דגם באופן זה אסור עשיית האהל, וצע"ג, והיא באמת קושיא אלימתא, ודו"ק". עכ"ל

[וכ"ה בס' גבורות מנחם' - כ"ד ניסן תשס"ב - ע' 42-241].

והנראה בזה לתרץ, בהקדם מ"ש אדמו"ר הזקן בשו"ע סי' שטו ס"א: "אסור לעשות אהל דהיינו גג המאהיל עליו להגן מאיזה דבר, כגון מן החמה או מן הגשמים או מאיזה ר"א, אפי' הוא עראי שאינו עשוי להתקיים, ואפי' אין מחיצות תחתיו כגון שפורס מחצלת ע"ג ד' קונדיסין, אעפ"כ כיון שעשוי כדי להאהיל ולהגן הרי זה אהל גמור ואסורו חכמים אע"פ שהוא עראי, גזרה משום אהל קבע שהוא תולדת בונה".

ובס"ט שם כותב: "כל גג עראי שאינו מתכוין בו לעשי' אוהל שיאהיל על מה שתחתיו, אלא כדי להשתמש בו איזה תשמיש בגופו, כגון שמשים דף השולחן על רגליו, אע"פ שעושה בזה גג עראי אין בכך כלום, כיון שאינו מתכוין לעשיית אהל, ומ"מ אם מעמיד גם מחיצו' עראי תחת גג זה, ה"ז דומה לאהל ואסור לעשותו בדרכו מלמטה למעלה, אלא מלמעל' למטה דרך שינוי, כגון מטה שהרגלי' שלה הם דפים מחוברים כדופני התיבה, ופורסים עליהם עור או שמיניחים עליהם קרשים מלמעלה לישן עליהם, לא יעמיד את הרגלים בתחלה ויניח העור או הקרשים עליהם כדרכו בחול, שהרי זה דומה לעשית אוהל, אלא יאחז העור או הקרשי' תחלה באויר ואח"כ ישים הרגלים תחתיהם, שאין זה דומה לעשיית אהל שאין דרך לבנות מלמעלה למטה".

ובסי"ב כותב רבנו הזקן: "כשמסדרין חביות זו על זו אחת ע"ג שתיים, אוחז בידו העליונה ויסדר התחתונות תחתיה, אבל לא יסדר התחתונות תחלה ויניח העליונה עליהן, מפני שהחלל שנעשה ביניהן דומה לאהל שיש לו ב' מחיצות וגג, לפיכך צריך לעשותו בדרך שינוי מלמעל' למטה, אבל מותר להניח ספר א' מכאן וא' מכאן וא' על גביהן אף שנעשה ביניהן חלל טפח, הואיל וא"צ כלל לאויר שביניהם אינו דומה לאהל שמשתמים בחללו, משא"כ בחבית צריך הוא לאויר שביניהן, שלא יתעפשו החביות, שבשביל כך הוא מסדרם כן, וכן במטה אף אם אין לה אלא ב' מחיצות זו כנגד זו יש לו צורך באויר שתחתיה, שמשתמש שם בנתינת מגדלים וכיוצא בהם, ואצ"ל אם יש

לה ד' מחיצות בדפני התיבה שיכול להצניע שם חפציו כמו בתיבה".
עכ"ל, ועיי"ש גם בס' יא.

נמצא שיש כאן ד' אופנים של עשיית דבר שמאחיל: (א) אהל קבע שמתכוין בו שיאהיל על מה שתחתיו, כגון להגן מן החמה או מן הגשמים, שזה תולדה דמלאכת בונה שחייב חטאת.

(ב) אהל עראי שמתכוין בו שיאהיל על מה שתחתיו וכו', שזה אהל גמור, ואסרוהו חכמים גזרה משום אהל קבע.

(ג) אהל עראי שאינו מתכוין בו שיאהיל על מה שתחתיו, ואז "אין בכך כלום", מ"מ אם גם מעמיד מחיצות ארעי תחת גג זה, הרי זה דומה לאהל, ואסור לעשותו כדרכו מלמטה למעלה כדרכו בחול, אלא מלמעלה למטה דרך שינוי, שאין זה דומה לעשיית אהל שאין דרך לבנות מלמעלה למטה, וכל זה מיירי שצריך הוא לאויר שביניהן שלא יתעפשו החביות, אבל אינו צריך כלל שיאהיל על מה שתחתיו.

(ד) אהל עראי שאינו מתכוין בו שיאהיל על מה שתחתיו, וגם אינו צריך הוא לאויר שביניהן, כגון ספרים שמותר להניח ספר א' מכאן וא' מכאן וא' על גביהן אף שנעשה ביניהן חלל טפח, מותר לעשות כן אפילו מלמטה למעלה כדרכו בחול, כיון שאין זה אפילו דומה לעשיית אהל.

והנה גבי עשיית אהל שבאופן א' וב' הנ"ל, שמתכוין בו שיאהיל על מה שתחתיו, באמת אין נפק"מ אם עושהו מלמעלה למטה או מלמטה למעלה, כיון דהוי אהל גמור, לפיכך גבי אהל קבע חייב חטאת אפילו שעושהו מלמעלה למטה, הגם שאין דרך לבנות (בחול) מלמעלה למטה, שהרי העיקר הוא הנפעל שיוצא מתחת ידו אהל גמור וע"ז חייב, וגבי אהל עראי אסור מדרבנן אפילו מלמעלה למטה.

משא"כ גבי אהל עראי, שאינו מתכוין שיאהיל על מה שתחתיו שבאופן ג' וד' הנ"ל, שאז בעצם אין זה בניית אהל כלל, אלא רק ש"זה דומה לעשיית אהל", ואז אמרו חכמים שיעשהו בדרך שינוי ממה שעושה בחול, שיעשהו מלמעלה למטה, כיון שאין דרך לבנות מלמעלה למטה - וזה רק כשצריך את האויר שביניהן (כמו גבי החביות הנ"ל), משא"כ כשאנו צריך אפילו להאיר שביניהן (כמו גבי הספרים הנ"ל), אזי לא צריך גם שינוי כלל, ומותר לעשות אפילו מלמטה למעלה.

ומעתה א"ש דברי ה'ספורנו', דבאמת גבי אהל גמור (קבע או עראי) אסור אפילו מלמעלה למטה, וכמו שהיה גבי בנין המשכן שהיה מלמעלה למטה, משא"כ גבי עשיית דברים שהם רק "דומה לעשיית אהל", אבל אינו עשיית אהל כלל שמתכוין בו שיאהיל על מה שתחתיו, אזי אמרו חכמים שיעשהו עם שינוי מלמעלה למטה, ולא כדרכו בחול מלמטה למעלה, וגם זה מיירי רק כשצריך לאויר שביניהן, אבל היכא שאינו צריך כלל לאויר שביניהן, אזי החכמים גם לא דרשו שיעשהו בשינוי מלמעלה למטה, ויכול לעשות כדרכו בחול מלמטה למעלה. וכ"ז מיירי גבי עשיה שרק "דומה לעשיית אהל", אבל גבי עשיית אהל גמור, באמת אין נ"מ בין מלמטה למעלה למלמעלה למטה, וכמו שהיה במשכן וא"ש ולק"מ. ומ"ש התוס' בשבת (קלח, א), הנ"ל מיירי גבי עשיה "שדומה לעשיית אהל", ולא בעשיית אהל גמור. וא"ש.



האם מתפללין ערבית בין כוס בהמ"ז לכוס הבדלה

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

בגליון האחרון - תתלה (עמ' 104), העתקתי לשון רבינו הזקן בשולחן ערוך שלו הלכות שבת סי' רצט סעי' ז, וכתבתי שהנהגת כ"ק אדמו"ר לא הי' באופן הנזכר בסעיף הנ"ל - שכידוע בירך כ"ק אדמו"ר בהמ"ז על הכוס במוצאי יו"ט אחר ההתוועדות, ואחר בהמ"ז לא שתה הכוס, אלא התפלל ערבית, ואחר תפילת ערבית הבדיל על אותה כוס שבירך עלי' בהמ"ז.

ואם כן, הי' הנהגת כ"ק אדמו"ר בשינוי ממה שכתב בסעיף הנ"ל, בשני דברים: א) שהבדיל על אותה כוס שבירך עליו בהמ"ז. ב) לא הבדיל מיד אחר בהמ"ז, אלא התפלל תפילת ערבית תחילה.

לאחר שנדפס קובץ הנ"ל, נודע לי שהרב צבי הירש לוסטיג כתב בענין זה בקובץ הערות וביאורים שיצא לאור לשבת פרשת בראשית תש"נ. וגם ראיתי בספר קיצור הלכות משו"ע אדה"ז במילואים (א) לסימן רצט שכתב שם באריכות בענין זה.



פת הבאה בכיסנין [גליון]

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

רב ושליח כ"ק אדמו"ר - וועסט בלומפילד, מישיגן

בגליון הקודם - תתלה (עמ' 117), כתב הרי"י הכהן הענדל שנתנת הקמח-מצה או פירורי-לחם בשניצל, אין זה בכדי לשפר את טעם הבשר או הדג ע"י הדגן, אלא הכוונה היא שהטיגון יהיה יותר מוצלח כו'.

והנה, אם האמת הוא כדבריו, אז שפיר מברכינן ברכת 'שהכל' על שניצל וקאטליט"ס, אבל לפי דברי כל העוסקים בבישול ששאלתי מאתם אודות זה, אומרים פה אחד, שהן נותנים את הקמח בעיקר כדי לשפר הטעם.

והנה, בעמ' 119 (שם) הקשה הרמ"מ הכהן על דברי, שאיך אפשר לומר שצריך לברך במ"מ על פלאונדע"ר וקאטליט"ס מדין עיסה ממולאת פירות, בשעה שמפורש בשו"ע, שאם המילוי הוא מבשר ודגים, אין מילוי זה מוציא אותם מתורת לחם גמור.

והנה, מעולם לא היה כוונתי לומר, שזהו פת הבא בכיסנין, ומהטעם שהוא עצמו מביא, אלא כוונתי היא, שכשם שלפי הרשב"א פת הבאה בכיסנין היא, כיסנין מלאים פירות הבאים לעידון ולתענוג, והקמח אינו בא כי אם להטעים הפירות, ומ"מ מברכין עליו בורא מיני מזונות, משום שתמיד המזון עיקר, כמו כן בשניצל וקאטליט"ס מברכין בורא מיני מזונות, אע"פ שהם באים להטעים הדגים או הבשר.

וכמו כן מה שכתבתי שהרמב"ם יסכים להרשב"א, דכשנעשו פת הבאה בכיסנין לעידון ולתענוג מברכין עליהם בורא מיני מזונות, והוא הקשה עלי מדברי רבינו בשו"ע וכן מדברי רבינו בלוח, הנה כל דברי מבוססים על דברי רבינו בסדר ברכות הנהנין פ"ב, וכן עיין דברי הגליון לשוע"ר סי' קסח סעי' יב, וז"ל: "ובסידור כתב חומרא זו בנילושה בחלב או בשאר משקין ומי פירות בלבד ולא בכיסנין מצד המילוי שהמילוי הוא עיקר לד"ה...", עכ"ל. ומדברי הגליון (המהרי"ל?) מוכח שלכו"ע בין להרשב"א בין להרמב"ם, מברכין בורא מיני מזונות כשיש מילוי של פירות.

והנה ידוע שנקטינן תמיד כהסידור שהוא הברא, ועל פי זה כתבתי החידושי דינים הנובעים מדברי רבינו הזקן בהסידור.

המורם מכל הנ"ל, שלפענ"ד, דעת רבינו ברורה שמברכין על שניצל וקאטליט"ס בורא מיני מזונות. וכדבריו בסי' ריב סעיף ב' "שכל תערובת מין דגן עם מין אחר, הדגן עיקר לעולם, כל שמתכוון גם כן לאכילתו, אע"פ שעיקר הפעולה הוא בשביל המין האחר כמ"ש בסי' רח".



השקיעה האמיתית לשיטת אדמו"ר הזקן [גליון]

הרב יעקב סנגאוי

ר"מ בשיבת תות"ל - קרית גת, אה"ק

בגליון האחרון ניסה הר"א אלטיין לתרץ על מה שהקשיתי עליו, אך עדיין ביאורו מוקשה הן מצד הפשט והן מצד התאמת הדברים למציאות.

א. יסוד דברי הרב אלטיין - בענין החישוב של 4 דקות, הוא מדברי ה'אור זרוע'. נעתיק את דברי ה'אור זרוע': "משתשקע החמה הוי בין השמשות. ופר"ת זצ"ל מסוף שקיעה. ונ"ל כשאין החמה נראית יותר בראשי ההרים הוי סוף שקיעה. מדאמר פ' במה מדליקין (לד, ב) רבי נחמיה אומר כדי שיהלך משתשקע החמה חצי מיל. פי' זה הוי שיעור בין השמשות. אמר רבי חנינא הרוצה לידע שיעורו של ר' נחמיה יניח חמה בראש הכרמל וירד ויטבול בים ויעלה וזהו שיעורו של ר' נחמיה. ופי' התוס' לא שירד הטובל מראש הכרמל, אלא הוא עומד על שפת הים ורואה חמה בראש הכרמל ומשירד ויטבול ויעלה הוי לילה. אלמא דכשאין החמה נראית בראש הכרמל הוי סוף שקיעה".

כוונת ה'אור זרוע' היא: 'שתשקע החמה' מתחיל בין השמשות, והוא מסוף השקיעה. ו'סוף שקיעה' כשאין החמה נראית יותר בראשי ההרים. וההוכחה ש'סוף שקיעה' הוא דוקא כשאין החמה נראית בראשי ההרים, מדברי ר' חנינא - הרוצה לידע שיעורו של ר' נחמיה - היינו שיעור אורך בין השמשות שהוא חצי מיל, ממתי מתחיל שיעור חצי מיל, ממתי מתחיל בין השמשות, אומר ר' חנינא - שאדם יעמוד על שפת הים ויראה את החמה בראש הכרמל, ומשירד לים ויטבול ויעלה "הוי לילה", "לילה" - היינו, סיום בין השמשות, סיום שיעור חצי מיל. כלומר, שיעור בין השמשות של ר' נחמיה מתחיל בסילוק אור השמש מראש הכרמל ונמשך חצי מיל, שהוא בכדי שאדם ירד

ויטבול ויעלה, ואז יגיע לסיום בין השמשות, שהוא לילה. כך עולה בפשטות מדברי ה'אור זרוע'.

לעומת זאת, הרב אלטיין מפרש את ה'אור זרוע' כך: כשרואה שהשמש עומדת לשקוע מראש הכרמל, יספיק לירד משפת הים לתוכו ולטבול ולעלות, עוד לפני סוף השקיעה'.

איך עלה על דעתו של הרב אלטיין לפרש שיספיק לטבול ולעלות עוד לפני סוף השקיעה, והרי ה'אור זרוע' כותב בפירוש "משיירד ויטבול ויעלה הוי לילה"? אתמהה! לילה - הרי זה לא סוף השקיעה, אלא סיום בין השמשות.

ולהוסיף: הרי הרב אלטיין מציין בהמשך דבריו לשיטת ה'אור זרוע' כפי שמובאת ב'אנציקלופדיה תלמודית' ערך ביה"ש, ולא הבחין בכך שגם ב'אנציקלופדיה תלמודית' הדברים מפורשים בניגוד לפשט שלו ב'אור זרוע', וכך מובא שם בערך ביה"ש עמ' קכו: "וכשטבל ועלה נגמר בין השמשות והוא לילה גמור". ומציינים בהערה 62 לשו"ת מהר"ח אור זרוע סי' קפ"ו. לאור זאת, כל הפלפול שלו בדברי ה'אור זרוע' בטעות יסודם, והכל מבוסס על פירוש לא נכון בדברי ה'אור זרוע'.

[אגב, שאלה זו כבר שאלתי בגליון תתלב - שאלה מס' 5, אבל, משום מה, המשיך הרב אלטיין לחזור על פירושו בדברי ה'אור זרוע' מבלי להתייחס לשאלה זו].

ב. נוסף לכל הנ"ל, (גם אם נניח שה'אור זרוע' "היה אומר" כהרב אלטיין) הרי עצם החישוב שלו אינו מתאים למציאות. כי הרב אלטיין כותב ששש דקות לחשבון אדה"ז מתאים בדיוק עם שקיעת החמה בראשי ההרים הכי גבוהים שבא"י.

זו הנחה מוטעית שאינה תואמת למציאות. כדי לקבל שיעור של 6 דקות, ועוד שיהיה "מתאים בדיוק" כדבריו, צריכים ראשי ההרים הכי גבוהים להיות 1600 מטר, ובמציאות אין הרים גבוהים כאלה בכל רחבי ארץ ישראל, וכפי שצינתי זאת בגליון הקודם, עיי"ש.

כלומר, הסברו של הרב אלטיין מופרך הן מצד הפשט ב'אור זרוע', והן מצד התאמת החישוב למציאות.

ג. הרב אלטיין רוצה לחדש שיש מושג של "עצם זמנה של שקיעה הנראית", או "השקיעה הנראית העצמית", ששיעורה קבוע 2 דקות,

והוא בכדי הכספת תחתונו של רקיע. היכן מביא אדה"ז ב'סדר הכנסת שבת' מושג זה של "השקיעה הנראית העצמית"? הרי אדה"ז מדבר רק על ה"שקיעה הנראית" מה שרואה בעיניו כשמסתכל על ראשי האילנות והגגות הגבוהים.

ועוד קשה: שהמושג "השקיעה הנראית העצמית" זו סתירה מיניה וביה! דאם השקיעה היא נראית אזי היא לא עצמית, ואם השקיעה היא עצמית אזי אינה שייכת ותלויה בנראית!

ד. הרב אלטיין כותב בדבריו כך: דגם גג הכי גבוה לא יגיה בגבהו עד להכספת תחתונו של רקיע, שהוא 2 דקות.

קביעה זו אינה נכונה כלל. דהרי בנין שגובהו 180 מטר שיעורו עולה על 2 דקות! בנינים גבוהים יותר מאחרים את השקיעה עוד יותר.

מכאן, הוכחה נוספת, שהמושג "שקיעה הנראית העצמית" מופרך מיסודו, דהרי בנינים גבוהים מעל 180 מטר מאחרים את השקיעה יותר משתי דקות.

והאם, לפי דבריו, האינם בקיאים יקבלו תוספת שבת לאחר הזמן, אתמהה!

ה. הערה כללית: לאור כל הנ"ל, נראה שיש כאן בלבול של המושגים דשקיעה הנראית ושקיעה האמיתית, ואבאר אותם בקצרה עכ"פ.

'שקיעה הנראית' - מה שרואים בפועל על ראשי האילנות והגגות הגבוהים. ויהי' גובהם אשר יהי', כל עוד אדם רואה את אור השמש על ראשי הגגות הגבוהים זה עדיין נכלל בשקיעה הנראית. אדה"ז לא הגביל את גובה הגגות, והסברא פשוטה, כי כל זמן שאדם רואה את אור השמש, עדיין לא הגיע זמן השקיעה הנראית.

עפ"ז, אדם העומד על שפת הים ורואה את אור השמש בראש הכרמל - זו היא שקיעה הנראית! כי הוא רואה את אור השמש. ולכן, דברי ר' חנינא לגבי הר הכרמל, אינם שייכים כלל וכלל, למושג של שקיעה האמיתית, אלא לשקיעה הנראית, כיון שהוא רואה את אור השמש.

אילו יצויר שהר הכרמל שסמוך לשפת הים היה גובהו 1000 מטר או 2000 מטרים, ואדם רואה את אור השמש בראש ההר, עדיין נחשבת השקיעה הזו לשקיעה הנראית. ודוק היטב!

[אגב, מקורו של אדה"ז הוא מדברי הגאונים, המובאים בתשובת מהר"ם אלעזר סי' צו (שאדה"ז מציין לתשובה זו) "חלוקת רבה ורב יוסף משתשקע החמה ולא תראה אפילו על ראשי דקלים", עיי"ש. ואין לזה שום שייכות לדברי רבא "אתון דלא קים לכו בשיעורא דרבנן...". ראוי לשים לב, דבשו"ע אדה"ז סי' רסא מציין אדה"ז לדברי רבא, ואילו ב'סדר הכנסת שבת' לא מזכיר כלל את דברי רבא. גם הגאונים לא מביאים את דברי רבא, ודוק. ואכמ"ל].

'שקיעה האמיתית' - תוספת של 4 דקות קבועות, שבכל מקרה, תמיד, בין במישור בין על גבי ההר, מוסיפים על השקיעה הנראית. אין זה משנה כלל אם יש הר בסביבתו או לא, תמיד יש להוסיף 4 דקות על השקיעה הנראית.

הראיה לכך: סביבת מגוריו של אדה"ז נמצאת באזור שגובהו נע בין 200 ל-300 מטר. וכשאדה"ז מחשב את השקיעה האמיתית לאזור מגוריו הוא מוסיף 4 דקות על השקיעה הנראית, כפי שנראית בגובה המקום שבו הוא גר.

חשוב לציין כאן, שלא כפי שיש כאלה שרוצים לחשב את שיעור בין השמשות משקיעת המישור, דאדה"ז לא מתחשב כלל בשקיעת המישור. דהשקיעה הנראית היא מראש האילנות או הגגות הגבוהים. שקיעה בגובה פני הים יכול להיות רק במקרה שאדם ימצא בתוך מי הים ורק ראשו מחוץ למים, ומסביבו יש רק ים, ואינו רואה שום דבר גבוה אלא רק מים בלבד, אזי במקרה זה, השקיעה מפני הים, היא השקיעה הנראית לאדם זה. אבל, אנשי היישוב, על פני הקרקע, שקיעת החמה, היא השקיעה הנראית להם מעל הגגות הגבוהים. ויש להאריך עוד, ונסתפק בזה.



פשוטו של מקרא

פירוש רש"י בתיבת "גם"

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

בגליון האחרון - תתלה (עמ' 142), כתבתי שמצאתי שרש"י מפרש תיבת "גם" או "וגם" בכל התורה כמה פעמים.

(א) לאחר שנדפס הקובץ מצאתי עוד פעם (שלא הבאתי בקובץ הנ"ל), שרש"י מפרש תיבת "גם", אבל לא על אתר: בפרשת וישב (לח, י) נאמר: "...וימת גם אותו", שם אין רש"י מפרש כלום. אבל בד"ה רע בעיני ה' (שם, ז) פירש"י, וז"ל: "כרעתו של אונן משחית זרעו, שנאמר באונן וימת גם אותו, כמיתתו של ער מיתתו של אונן", עכ"ל בנוגע לעניינו.

(ב) בפירש"י ד"ה "כן תרימו גם אתם" (קרח יח, כח): "כמו שישראל מרימים מגרם ומיקביהם, תרימו גם אתם ממעשר שלכם כי הוא נחלתכם" עכ"ל. ולכאורה תיבת "גם" היא מיותרת לגמרי, שהרי בתחילת הכתוב נאמר "כן", והי' רש"י יכול לפרש את פירושו אפילו אם לא נאמר "גם" בכתוב.

וצריך עיון למה לא הביא רש"י כאן דרשת הגמרא (ב"מ כב, א) "גם - לרבות שלוחם", לתרץ היתור של "גם".

(ג) בפרשת דברים נאמר (ב, ו): "אכל תשברו מאתם בכסף ואכלתם וגם מים תכרו מאתם בכסף ושתיתם". הנה כאן אין רש"י מפרש תיבת "גם", וחשבתי לכתחילה שהטעם בזה הוא, שהיות שלקנות גם מים זה חידוש, ולהדגיש החידוש בזה, נאמר בפסוק "גם". ועל דרך שאין רש"י מפרש תיבת "גם" או "וגם" ריבוי פעמים, מפני שהחידוש או ההוספה שהכתוב מדגיש בתיבה זו מובנת בפשטות. משא"כ באותן המקומות שאין החידוש או ההוספה מובן ומבואר בפשטות, שם צריך רש"י לפרש איזה חידוש, הוספה או ריבוי בא הכתוב לחדש, להוסיף או לרבות בתיבת "גם" או "וגם".

אבל אם כן, צריך להבין, שהרי (שם ב, כח) נאמר: "אכל בכסף תשברני ואכלתי, ומים בכסף תתן לי ושתיתי וגו'". ולמה לא נאמר גם כאן: "וגם מים בכסף תתן לי", להדגיש החידוש שבדבר. ואולי אפשר לומר בדוחק גדול, שלאחר שהדגיש הכתוב את החידוש הזה פעם אחת, אין צריך להדגיש אותו חידוש, פעם שנייה.



"לא תאחר"

הרב אלחנן יעקובוביץ

נחלת הר חב"ד, אה"ק ת"ו

על הפסוק "מלאתך ודמעתך לא תאחר" (שמות כב, כח). כותב רש"י "לא תאחר - לא תשנה סדר הפרשתן, לאחר את המוקדם ולהקדים את המאוחר, שלא יקדים תרומה לביכורים..."

הנה, אין "לא תאחר" זה, דומה ל"לא תאחר לשלמו" שבדברים כג, כב, ששם הכוונה שברגל הראשון שעולה לביהמ"ק ישתדל להביא קרבנותיו שנדר, וכשעוברים ג' רגלים עובר בבל תאחר (לדעה אחת - ולהלכה). וכאן לא פירש רש"י כן, אלא "לא תשנה סדר הפרשתן לאחר את המוקדם ולהקדים את המאוחר כו'".

ולכאורה צ"ע, דבשלמא "שלא יאחר את המוקדם" אפשר להכניסו בתיבות "לא תאחר", אבל "שלא יקדים המאוחר" איך נכנס ב"לא תאחר".

ובפשטות הכוונה, שאם יקדים את המאוחר, הרי בדרך ממילא מאחר את המוקדם, ונמצא שגם לזה התכוונה התורה בתיבות "לא תאחר", היינו לא תאחר את המוקדם, ע"י שתקדים את המאוחר. אלא כיוון שבא לבאר תיבות "לא תאחר", הרי בע"כ העיקר הוא (לא תשנה כו') שלא לאחר את המוקדם, שזה נכנס בפשטות בתיבות "לא תאחר".

וע"פ הנ"ל יומתק, מה שרש"י הקדים לומר "לאחר את המוקדם", ואח"כ הוסיף "ולהקדים את המאוחר", שלכאורה עפ"י סדר הזמנים, הנה "להקדים את המאוחר" צריך להיות בתחלה, ואח"כ צריך לומר "ולאחר את המוקדם", או שבכלל אין צורך לומר זה, שהרי בדרך ממילא יוצא כן, שאם הקדים את המאוחר, הרי מאחר את המוקדם, והי' צ"ל "...לא תשנה סדר הפרשתן להקדים את המאוחר". ותו לא.

אלא שכנ"ל ענין "לאחר את המוקדם" נכנס (יותר) בפשוטו של מקרא (של לא תאחר), ולכן לא הי' יכול שלא להביא את זה בראשונה. אבל בודאי שהכוונה גם ל"להקדים את המאוחר", שרק עי"ז מתבצע ה"לאחר את המוקדם".

ועדיין צ"ע, למה כתבה תורה ענין זה של לא לשנות סדר הפרשתן בלשון של "לא תאחר", שבפשש"מ אינו מובן כ"כ, ולכאורה אפשר הי' לכתוב בלשון המובן יותר, כמו שכתוב בפ' תבוא (דברים כו, יג)

"ככל מצותך אשר צויתני גו'". ופירש"י שם בד"ה "ככל מצותך" - "נתתם כסדרן ולא הקדמתי תרומה לביכורים ולא מעשר לתרומה וכו'". והי' יכול גם כאן לכתוב "מלאתך ודמעך תתן כאשר צויתך", שלכאורה זה מובן יותר שהכוונה לפי סדר, מאשר תיבות "לא תאחר".

וי"ל בדא"פ, שכאן גילתה תורה מהו העיקר של הענין "ככל מצותך אשר צויתני" (ש"נתתם כסדרן ולא הקדמתי תרומה לביכורים כו'), שהעיקר הוא שלא לאחר את המוקדם.

ולכאורה זה מתאים עם מ"ש בגליון תתלד (עמ' 76 ואילך), בהערה "מלאתך ודמעך לא תאחר" (מיוסד על המבואר בגליון תתיח (חג השבועות ה'תשס"א) עמ' 79 ואילך), שבפ' משפטים נתבארו ענינים עיקריים וקצרים, שגם זה - לכאורה - אחד מהדברים שהתורה לימדה אותנו, שהטעם העיקרי של "לא תשנה סדר הפרשתן", הוא שלא לאחר את המוקדם.

ועדיין צ"ע, למה מפרש את ה"לא תאחר" "שלא לשנות סדר הפרשתן", ולא כפשוטו (וע"ד בקרבנות). וי"ל שזה (על דרך שנתבאר בהערה הנ"ל, שזה) דבר הלמד מענינו, שבפסוק זה אינו מדבר בקרבנות אלא במתנות כהונה, בכורים ותרומה.

ובפרט שלהלן (פסוק כט), כתוב "כן תעשה לשורך לצאנך שבעת ימים יהי עם אמו גו'", ושם מבואר ברש"י ד"ה "ביום השמיני תתנו לך" - "יכול יהא חובה לבו ביום, נאמר כאן . . מה שמיני האמור להלן להכשיר משמיני ולהלן, אף שמיני האמור כאן, להכשיר משמיני ולהלן...". הרי שכאן דוקא בא הכתוב לא לדבר על הזריזות, אלא ממתי כשר, ואין כאן ענין של לא תאחר.

שמכל זה מובן, ש"לא תאחר" כאן, אין ענינו שלא לאחר, אלא שלא תאחר את המוקדם (ע"י שלא תקדים את המאוחר).



"לכפר על נפשותיכם"

הנ"ל

שמות (ל, טו) רש"י ד"ה לכפר על נפשותיכם - "שלא תנגפו ע"י מגין...". ומובן בפשטות הצורך לבאר כן שלא תנגפו כו', שהרי אין כאן חטא מסוים שעל זה אמרו להביא מחצית השקל, כדי לכפר על החטא. ובכלל לא נמצא עד עתה שכסף בא לכפר אלא קרבנות,

וכמבואר בארוכה בפ' תצוה (כט, לו) "ופר חטאת תעשה ליום על הכפורים..." (ובפסוק לז) "שבעת ימים תכפר על המזבח...".

וכן ע"י אכילת הכהנים, כמ"ש (שם, לג) "ואכלו אותם אשר כפר בהם..." אבל לא ע"י כסף. וגם מחומש ויקרא - ידוע לבן חמש למקרא שהכפרה באה ע"י קרבנות. לכן פירש"י שהכוונה ב"לכפר על נפשותיכם" היא שלא תנגפו ע"י מנין.

ומוסיף רש"י: "דבר אחר, לכפר על נפשותיכם, לפי שרמז להם כאן ג' תרומות. . והשנית, אף היא ע"י מנין. . ונתנו כל אחד מחצית השקל והן לקנות מהן קרבנות צבור. . ועל אותה תרומה נאמר לכפר על נפשותיכם, שהקרבנות לכפרה הם באים..."

הנה לכאורה הוסיף ענין זה שרמז להם כאן ג' תרומות כו', שעפ"י פירוש זה, מתפרש "לכפר על נפשותיכם" יותר כפשוטו, שלפי' הראשון שזה בא להגן שלא תנגפו ע"י מנין, אין כאן - למעשה - שום כפרה, והי' צריך להיות כתוב להגן על (או להציל את) נפשותיכם.

משא"כ לפי' השני, הרי זה בא ממש "לכפר על נפשותיכם", שהרי מדובר בקרבנות צבור. וכדפירש"י בהדיא "שהקרבנות לכפרה הם באים".

ועפ"ז גם יומתק מה שרש"י כופל התיבות "לכפר על נפשותיכם" מיד לאחר שאומר "דבר אחר", שלכאורה, כיון שפירוש זה בא מיד לאחר פירוש הראשון (שלא תנגפו ע"י מנין), ושם כתב דיבור המתחיל "לכפר על נפשותיכם", הרי מובן ממילא ש"דבר אחר" קאי על אותו דיבור המתחיל (של הפירוש הראשון), ולמה צריך עוד הפעם לכתוב תיבות אלו.

ועפ"י הנ"ל מובן, שהרי כל הסיבה שהביא ענין זה הוא כדי לבאר בפשטות יותר ענין לכפר על נפשותיכם. לכן חזר על זה מיד בתחילת פירוש הב'.

ויש להוסיף - בדא"פ - שלכן גם הקדים "דבר אחר", שזה מראה שלא רק שמביא מדרש וכיו"ב, אלא שיש כאן פירוש אחר ב"לכפר על נפשותיכם".

והנה עפ"י הנ"ל, יובן גם למה כשמביא רש"י "והשנית, אף היא ע"י מנין", חוזר ואומר "ועל אותה תרומה נאמר לכפר על נפשותיכם",

שהקרבנות לכפרה הם באים". שהרי כל ביאור זה הביא (בעיקר) כדי לפרש (יותר כפשוטו) את "לכפר על נפשותיכם".

ועפ"י הנ"ל גם יומתק שהביא ענין זה כאן בד"ה "לכפר על נפשותיכם", אף שמבאר כאן ג' סוגי התרומות, וביניהם תרומת האדנים, וע"ז יש אריכות גדולה בפסוק שלאחרי זה (פסוק טז) ברש"י, שעפ"י זה הי' לכאורה מתאים לכתוב ענין זה (שיש כאן ג' תרומות וכו'), בסוף הענין (בפסוק טז). אלא, כנ"ל שבא (בעיקר) לבאר ענין "לכפר על נפשותיכם".

ולהעיר, שאם נאמר שנרמז כאן התרומה לתרומת האדנים וכן למחצית השקל של קרבנות ציבור, הנה תיבת כי (תשא) מתפרשת אחרת מהרגיל. שבפשטות מתפרשת (כי) (תשא) "כשתחפוץ", שזה רשות, אבל אם נאמר שקאי על מחצית השקל של אדנים ומחצית השקל של קרבנות ציבור, הרי זו חובה. ודומה לכי תעבוד וגו' שבפ' משפטים (כג, לג) שפירש"י שם "הרי אלו כי, משמשים במקום אשר . . וגם מצינו בהרבה מקומות אם משמש בלשון אשר, כמו ואם תקריב מנחת בכורים שהוא חובה". שגם כאן ה"כי" הוא חובה.

אבל מובן שרש"י לא פירש כן כאן, שכאן אין זה פשוטו של מקרא, שבפשש"מ, התורה מורה לנו איך לספור את ישראל במקום שיהי צורך.



שונות

התקשרות לעדיק בדומה להתקשרות לה'

הרב מרדכי מנשה לאופר
שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

ב"היום יום" כ"ד סיון: "השואל במה היא ההתקשרות שלו אלי מאחר ואין אני מכירו פנים...

...ההתקשרות האמיתית היא על ידי לימוד התורה, כשהוא לומד המאמרי חסידות שלי, קורא את השיחות ומתחבר עם ידידי אנ"ש

ותלמידי התמימים . . ומקיים בקשתי באמירת תהילים ובשמירת זמני הלימודים - הנה בזה היא ההתקשרות."

ניתן לבאר את השאלה והתשובה - בדרך-אפשר על-כל-פנים: ראיית פני הרב היא דבר עקרוני [וחשיבותה אינה מוטלת בספק כלל - למרות "שבראיית פנים לבד לא סגי" (היום יום - ט' אדר שני)], בקשר שבין תלמיד ורבו. וכפי שהורה רב משרשיא לבניו: כאשר תשבו בפני רבנו - הביטו על פניו שנאמר "והיו עיניך רואות את מוריך" [וידועים דברי רבי (עירובין יג, ב) שתלה הישגיו בלימוד התורה, בראיית פני רבו].

וכאן באה התשובה - ש"ההתקשרות האמיתית" לצדיקים (שדומין לבוראן - ב"ר פס"ז, ח) שזהו דבר המעמיד ל"עולם קטן - זה האדם", הוא בדומה להתקשרות לה' שהרי לא יראני האדם - בגשמיות - וחי, ("על שלושה דברים העולם עומד"):

ראשית ועיקר על תורה ("אנא נפשי כתבית "יהבית" - שבת קד, א (עפ"י גירסת העין יעקב)). אחר-כך: ע"י עבודה. ולבסוף ע"י גמילות-חסדים.

לימוד התורה - מאמרי חסידות, קריאת השיחות כו'.

עבודת התפלה - "בקשתי באמירת תהילים".

גמילות חסדים - "ומתחבר עם ידידי אנ"ש ותלמידי התמימים".

אבל מכיון שהעיקר הוא (וחדור עם) תורה, לכן קודם כל (1) בלימודם, (2) ורק אח"כ ובהתוועדותם (אהבת ישראל).

וכן גם בשמירת זמני הלימודים.



הניקוד בסידור 'תורה אור'

הרב ברוך אבערלאנדער

שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע - בודאפשט, הונגריה

"סידור לאוואוט . . מדייק בהנקודות"¹, ולמרות זה ישנם בו טעויות בכמה מקומות, ראה לדוגמא, בנוגע המלה זְכוֹר או זְכוּר שב'אבינו

(1) 'שיחות קודש' תשכ"ז ח"ב עמ' 394, ועד"ז 'המלך במסיבו' ח"א עמ' קל.

מלכנו, ב'אגרות קודש' כ"ק אדמו"ר זי"ע חי"ד עמ' כו², וב'שער הכולל' פי"א אות יג "העביר כ"ק אדמו"ר . . קולמוס" על קטע הדן בזה, שהרי הניקוד הנכון הוא: זְכוּר, "כ"ה ת[ה]ילים ק"ג י"ד"³.

בנוגע לניקוד שבסידור שמתי לב לדבר מוזר, יש הרבה פעמים חטף-פתח במקום שו"א שבשאר הסידורים⁴, וכגון "הִלְלוּהָ", ועוד, ואינו עקבי בזה, שהרי לדוגמא רק בהללויה שאחרי 'אשרי' בשחרית לחול, וזה שלפני הודו הגדול בשחרית לשבת ישנו הניקוד: הִלְלוּהָ הִלְלוּ בחטף-פתח, אבל כל שאר ה"הללויה" שבסידור נוקדו בשו"א. ומצאתי שגם בסידור עם דא"ח, קאפוסט תקע"ו, ישנו הניקוד הזה (חטף-פתח), בהללויה שאחרי אשרי בפסוד"ז דחול.

והנה זה פשוט, שהניקוד המשונה הזה (דהיינו הריבוי שלו, לאפוקי במקומות בודדים שכבר היה לעולם) איננו בכת"י עתיקים וגם לא בדפוסים הישנים, אלא רק בדפוסים מודרניים, וא"כ אין לומר שזה נוסח מקורי של ניקוד המקרא. ואם זה מודרני, אין לומר שהם באו לשנות את הניקוד הקדום, אלא רק שהתכוונו לציין משהו.

והנה אצל התימנים עד"מ, הם מבטאים את כל השוואים הנעים כמו פתח. גם אם לא מצויין חטף-פתח (ואצלם כנראה אין בכלל את הציון הזה לחטף-פתח), ואצל האחרים ג"כ אין הבדל בין שוא נע רגיל, לבין שוא נע כשהוא מסומן בחטף-פתח.

ומצאתי שכבר בסידורם של רבי עזריאל ובנו רבי אלי' מווילנא, שהופיע בשנת תס"ד, היה כבר הניקוד הזה. וע"ז כתב הרז"ה בהקדמה ל'שערי תפלה' שלו: "עוד שגיאה אחרת שגו במה שנקדו כל ח"פ⁵ בכל אות הראשונה מהדומות שמשפטה להיות בשו"א פשוט, כמו כל הִלְלוּהָ נקדו הלמ"ד הראשונה בח"פ, מה שאין נכון לעשות כן, כי מה שייכות יהיה לח"פ אל האות הראשונה מהדומות, שהרי כלל מונח אצל כל המדקדקים כי שתי אותיות הדומות רצופות שהראשונה

(2) ע"פ 'קונטרס הסידור' של הרא"ח נאה עמ' 754 אות ח.

(3) ולפלא שלמרות הנאמר ב'אגרות קודש' שם: "נתקן בהוצאות אחדות דסידור תורה אור", הרי שבמהדורות קה"ת עמ' קמ נשאר בטעות: זְכוּר.

(4) תודתי לא' מאנ"ש שאתו דנתי, שהאיר את עיני בזה.

(5) =חטף פתח.

בש"א הוא שו"א נע, וכפי דעתם שנקדוה בח"פ לאיזה צורך הונח כלל זה. גם בכל הספרים היא בשו"א פשוט, ולמה נקדוה המה בח"פ. ובאמת לא אוכל לכוון מאין הוציאו דבר זה...", וראה שם שמציין שכבר דן בזה ב'שיח יצחק' שער השיחה פ"ב חלק ח'.

ר' זלמן הענא (שערי תפלה, סידור בית תפלה) - הַלְלוּיָהּ.

ר' יעקב עמדין (לוח ארש, סידור עמודי שמים) - הַלְלוּיָהּ.

ר' וואלף היידענהיים (סידור שפה ברורה) - הַלְלוּיָהּ.

סידור של"ה (דפוס 1 ודפוס 2) - (1 - הַלְלוּיָהּ 2) הַלְלוּיָהּ.

אדמו"ר הזקן (קאפוסט תקעו, תורה אור) - הַלְלוּיָהּ, ולפעמים: הַלְלוּיָהּ הַלְלוּ.

ואחרי הבירור שנעשה אצל מומחים, כדאי לפרסם ולדעת (וזה נוגע גם לקריאת התורה) שהחטף-פתח הזה לא בא לומר שכך יש לבטא אותו (דהיינו לבטא כמו פת"ח), אלא רק להורות שכאן השו"א הוא נע. ושמנו אותו במקומות כאלו שהשו"א (או האות כולה) עלולים להיבלע, כגון ב"הללויה" שאם לא יניעו את השו"א ישמע כאילו רק למ"ד אחת. לכן הרשו לעצמם המדקדקים לשנות מהניקוד שבתורה, היות ולא נתכוונו לשנות את הניקוד ואת הקריאה, אלא רק להדגיש את הקריאה הנכונה. לכן גם לא כל החומשים זהים בדבר זה ולא כל הסידורים, וגם באותו סידור לא בכל המקומות.

ולכאורה אין לזה שייכות לניקוד אדה"ז שבסידור, וגם לא מסתבר שזה מעשי ידיו של הרא"ד לאוואוט, אלא מסתבר שזה ממדפיסים דקדקנים.

ויש עוד ענייני ניקוד שפשיטא שהמדפיסים הווילנאים עשו זאת, כגון ה"מקף" המחבר מלים, גם כאשר אין זה פסוק, כלומר שהם לא לקחו זאת מהמקרא, ראה לדוגמא ב"נשמת".



6) נעתק בלשונו אצל יצחקי בהערה 4 של ה'שערי תפלה' במהדורתו עמ' ריז. וראה גם בחומשים של הרו"ה בפר' עקב ח, ב (ושם מזכיר גם את הערתו בפר' שמיני ט, כב על "ויברכם") ופר' ראה (יב, טו).

מראי מקומות בדא"ח

הרב אהרן חסיד

חבר מערכת "אוצר החסידים"

בספר המאמרים תרמג עמ' קמז מציין כ"ק מהרש"ב: "וע' בהביאור המגיד מראשית כו' תקס"ג". ברשימת המאמרים משנת תקס"ג לא נרשם מאמר בד"ה כזה. באוה"ת פ' משפטים ע' א'רצו כתוב שהמאמר נמצא בבוקר אני ישנה תקס"ח-ט, הענין נמצא באוה"ת שם בהביאור. גוכתי"ק לא נמצא בידי לברר אם אינו ט"ס.

בספר המאמרים תרמד עמ' רמז מציין כ"ק מהורש"ב "סי' תקס"ז בנייר לבן ד"ה ונתתי שלום", דשם מבאר הענין דברכה דהקב"ה - שלום. מאמר כזה אינו נמצא ברשימת המאמרים דשנת תקס"ז, ומי שיודע משהו בהנ"ל בבקשה להודיע ות"ח מראש.



הספר 'חמדת ימים' בכתבי רבותינו נשיאנו [גליון]

הנ"ל

בגליונות האחרונים - תתלג-תתלה, יש פולמוס אודות ספרים "חשודים" שמובאים בתורת החסידות.

יש להוסיף עוד ספר שמובא ע"י הצ"צ באוה"ת, ויש שעוררו עוד בתקופה ההיא שהוא חשוד, שם הספר הוא "אור ישראל" להמקובל הרב ישראל בן הרב אהרן יפה אב"ד דק"ק שקלאב [היה הרב הראשון הידוע בשקלאב], נדפס בפראנקפורט דאדרה שנת תס"ב, והוא פי' על מאמרי הזהר, ובסופו שו"ע על פי הזהר, והצ"צ מזכירו כמה פעמים באוה"ת.

על איזה ענין בספרו חשדוהו לא ראיתי שכתבו, רק "חשדוהו" בשבתאות. ומזה שהצ"צ מביאו, ובפרט שחי בשקלאב כמאה שנה קודם הצ"צ, בודאי היה ידוע בהסביבה כאיש קדוש, ובפרט שקיבל הסכמות על ספרו מגדולי הדור בזמנו, כמו הרב מנחם בר' בנימין כ"ץ מבריסק אב"ד ור"מ דמדינת רוסיא, ובפרט הסכמה מהרב אברהם ר"מ בפראג, שהיה מפורסם כאיש קדוש ראש ישיבה של חכמי פראג וגדול הפוסקים בזמן ההוא. [הוסיף ההגהות הידועות על שו"ע הוצאת פראג, שנדפסו בעילום שם המחבר, וכן הוסיף הגהות על הרבה ספרים שנדפסו אז בפראג - בעילום שם].

ומי שיודע עוד אודות ספר "אור ישראל" בבקשה להודיע.



בגליונות הנ"ל, אודות הספר "חמדת ימים" אם הוא העתיק מהספרים החשודים, או שהיה להם מקור משותף.

הנה הראה לי לפני כמה שנים אחד מגדולי הבקאים בפירושי הראשונים הן בדפוס והן בכתבי יד - הרב אברהם סופר, בפ"י המאירי שמביא דבר בשם "יש מפרשים" אף שדבר זה ידוע בשם "הרשב"א", ודברי הרשב"א היו פתוחים לפני המאירי - שהרי מביאו בכל סוגיא בפירושו, וא"כ האיך לא כתב זה בשם אומרו. ועוד יותר הר"ן מביא הפ"י הנ"ל בשם ראשון אחר, וכן עוד כמה ראשונים מביאים הפ"י או הקושיא בשם ראשון אחר, ועוד יותר, שהרבה פעמים אינם נמצאים בהספרים שלהם [ותולים אולי נאבד הפ"י הזה], מהו פשר הדבר. [אינני זוכר עכשיו על איזה ענין הראה לי, משום שכבר עברו יותר מארבעים שנה מאז ששמעתי זה].

והרב אברהם סופר הסביר, שצריכים לדעת אופן החיים שבזמן ההוא, יוקר הנייר, וחסרון הספרים שהיה אז, ותלמידי חכמים היו הולכים משיבה לישיבה לשמוע תורה ולמצוא ספרים, ובכל ישיבה היה ספרים וברובם הי' רק "ליקוט" מהחידושים מצד חסרון ויוקר הנייר, וכתבו "לעצמם" רק אחדים מהחידושים הגדולים ששמעו, כמו "מגילת סתרים", וכתבו שחידוש זה שמעו בישיבה של זה, אבל יכול להיות שהחידוש הוא לא של ראש הישיבה משיבה זו שבה מצאו את החידוש, רק שהיה ידוע להם הקושיא. ובמשך הזמן נתפרסמה הקושיא בעוד ישיבות ורשמוה, ובכל ישיבה חשבו שהם ה"מקור ראשון" או ה"פרסום ראשון".

לכן המאירי שספרי הרשב"א היו פתוחים לפניו, וידע שפ"י זה אינו להרשב"א, [אפשר שקושיא זו היתה ידועה בבית מדרשו של הרשב"א] כתב "יש אומרים" כמו "מקשין העולם". וראשון אחר ייחס הענין לבית מדרשו של הרשב"א וחשב שזה מהרשב"א.

ובזה יש לפרש כמה סתירות, כיון שאינו ידוע לנו מי הוא ה"אב" של הפירוש, לכן אפשר ששתי מחברים בזמנים שונים לקחהו ממקור אחד.

זה הוא התמצית של ההסבר מה שהסביר לי הרב הנ"ל, וא"כ כן הוא בנידו"ד.



בענין הנ"ל

הת' מנחם מענדל גרינפעלד
תלמיד בישיבה

ראיתי מה שכתב הרב נחום גרינוואלד בגליון שעבר - תתלה (עמ' 158 ואילך), בתגובה על מה שכתבתי בגליון תתלד (עמ' 86 ואילך), על יחס רבותינו נשיאנו לספר 'חמדת ימים' והאשים אותי, ובלשונו - "נראה שלא הבין כמה דברים עיקריים בנושא זה", וכדי להוכיח צדקתו הביא טענות וסברות, אשר חלקן אינם עומדות במבחן ההגיון, וחלקן אינן עומדות - במבחן ההיסטוריה והמציאות.

א. טוען הוא שעל אף דברי היעב"ץ, שטען שמחבר הספר הוא נתן העזתי, הנה כמעט ברור (!) שלא הוא הי' מחבר הספר, והספר התחבר מאוחר יותר, על ידי מחבר חשוד שהכניס רעיונות שבתאים בספר, והרבה ציטוטים מהספר שמובאים בשם "מורי" הם ממחברים מאוחרים יותר, כי דרכו של המחבר היתה להביא ממחברים שונים ולכנותם בשם "מורי". ומכך מסיק שהספר התחבר בסמיכות להדפסתו, ו"הכריח" זאת מ"ציטוטים" ממחברים שונים שהודפסו אחרי שנת ת"ס שדבריהם הובאו בספר - ובהמשך מבאר כוונתו - קטע שלדעתו לקוח מ'משנת חסידים' ו'החמדת ימים' העתיק לשונו בתוספת הכינוי "מורי".

והנה סברא זו משונה היא עד מאד, וכאמור לעיל אינה עומדת במבחן ההסטוריה: בכל ספרות הפולמוס והוויכוח בדבר מחברו של הספר, השאלה היחידה העומדת לדיון בפי כל גדולי ישראל וגדולי החסידות היא: האם אכן צדק ר' יעקב עמדין בדבר קביעתו שנתן העזתי הוא מחברו של הספר, או שאכן יסודתו בהררי קודש¹, ואין בכל ספרות זאת אף דיעה אחת כדעתו של רנ"ג.

והטעם לכך מובן, שהרי הספר נדפס לראשונה בשנת תצ"א (ולא כפי שכתב בטעות שהספר נדפס לראשונה בשנת תצ"ד), ע"י המקובל האלוקי [ראש ישיבת בית א-ל (או בשמו בית מדרש החסידים)] ו"רב החסידים" ולאחר מכן אב"ד דירושלים - בעל מח"ס "שלמי ציבור" ועוד] הרב יעקב אלגאזי, ובהקדמתו לספר הוא "גומר את ההלל" על

(1) ועיין בנטעי גבריאלי "דיני ומנהגי פורים" ע' רד והלאה - שליקט כל דברי המתנגדים אל הספר, ודברי המשבחים המביאים את הספר.

הספר ומחברו - גדולתו וקדושתו ומתאר האופן המופלא שבו הגיע הספר לידינו. ולכן מובן שבאם אכן כדבריו של רנ"ג הספר נכתב ע"י טיפוס חשוד בסמוך להדפסתו, הרי שבדרך ממילא נופל החשד על ר' יעקב אלגאזי, באחד משני פנים: או שהוא המחבר ה"חשוד" של הספר, או לחילופין שהוא שיקר (ר"ל) בדבר מחברו הקדום והעלום של הספר ואופן הגעת הספר אליו!

והיות וכזה חשד לא עלה בדעת אף אחד, אפילו לא מהפוסלים את הספר, שהרי גם הם (היינו היעב"ץ וההולכים בעקבותיו) הודו, שאכן מחבר ספר זה הוא קדום יותר - כדברי המלבי"ד ר' יעקב אלגאזי - אלא שטענתם היא בנוגע לקדושת המחבר, דהיינו שנתחבר על ידי נתן העוזי בהסוואה דקדושה כדי להפיל תמימים ברשתו של ש"צ שר"י, לכן לא נמצא בכל ספרות הוויכוח דיעה כמו זו של רנ"ג.

ב. בנטעי גבריאל דלעיל מביא הוא מספר 'דרך צדיקים' - המביא דברי הרה"ק מפאריסוב בזכות ה'חמדת ימים' ומעתיק הוא (היינו ה'דרך צדיקים') דברי הרב המקובל ר' מנחם מענכין היילפרין בנוגע לספר 'חמ"י'.

ולתועלת הקוראים - הקדמה קצרה: ר' מנחם מענכין היילפרין הוא המו"ל של 'עץ חיים' (למוהר"ו) בוורשא בשנת תרנ"א (והוא הדפוס הנפוץ כיום של ה'עץ חיים'), ובדפוס זה הדפיס את הספר 'נהר שלום' למקובל האלוקי הרב שלום מזרחי שרעבי (השמ"ש)² בתור ח"ג ד'עץ חיים'!

בנוסף לזה, כתב ר' מנחם מענכין הגהות וביאורים על ה'עץ חיים' ו'מבו"ש' ו'שער - הכוונות' ועוד, והדפיסם על הדף³.

(2) אשר גם הוא ה' ראש ישיבת המקובלים בית א-ל, וחיבר ספרים רבים בקבלה - ה' רבו ומורו של החיד"א וספריו מצויינים כמה פעמים בדא"ח וכמו"כ ל'ע"ח' ח"ג שהוא ספרו הנ"ל.

(3) כ"ק אדמו"ר מציין ל"הגהות וביאורים" שלו כמה פעמים. ולדוגמא: בהערה הנדפסת בהוספות להערות וצינונים ללקו"ת על מאמר שוש אשיש, נצבים מט, ד' שו"ה שער - "דפני" אבא . . . כמו פנימיות עתיק וכ"מ בפע"ח שם בהדיא: ולכאורה צע"ג דבפע"ח שם כתב בפירוש דפני' דאבא הוא כמו החיצוניות דעתיק, וכ"כ ג"כ ב'שער הכוונות' כוונת ק"ש דרוש ב', ולכן מסיים שם ולא הבנתי דבריו וכמ"ש בהגהות וביאורים בשער הכוונות שם....".

והנה בע"ח שער ג' הנ"ל - ספר 'נהר שלום' דף לא, ג באות ס"ו דן הרש"ש ב"אם י"ל ברכת מעין ז' בליל פסח שחל בשבת ולסמוך על הרב 'חמדת ימים' שאמר כן היפך פסק השו"ע", וע"ז כתב הרב מנחם מענכין היילפרין על אתר: (ב'עץ חיים', ונעתק כאמור גם ב'נטעי גבריאלי'):

"ע"ד הספר 'חמדת ימים' אשר מרן המחבר הקדוש מביא אותו בספרו זה כמה פעמים, בל יפלא לאמר הלא הגאון היעב"ץ, דבר סרה עליו, ואמר כי המחבר 'חה"י' הי' אותו נביא השקר נתן שר"י, לכך מוכרח אנכי להודיע בשער בת רבים כי בעזר השי"ת חברתי קונטרס על דבר זה, ושמה הראתי לדעת בעזהשי"ת אשר לשוא התחולל עליו הגאון היעב"ץ ברוח סועה וסער, אשר באמת לא דובים ולא יער, ויהי ברדפו אחר הצבאים השבתאים הפראים וישב את שביו גם להצדיק בעל 'חמה"י' (כאשר עשה עוד לגאוני ארץ ולקדושי עליון), אך באמת לא כן הוא ולא קלע אל המטרה, כי הראיתי בראיות נשגבות בעזהשי"ת אשר הרב 'חמדת ימים' פלפל בחכמה עם הגאון מהר"ש הלוי ז"ל, בעוד הגאון מהר"ש ז"ל הי' בחיים חיותו וידוע אשר מהר"ש הלוי ז"ל נפטר שנת של"ה טרם נולד נתן⁴.

"ועוד כמה ראיות, באופן אשר המחבר 'חה"י' הי' גדול מאוד בתורה ובחסידות. צא וראה את הגאונים אשר נתנו הסכמתם על ספרו 'חה"י', וגם הר"י אלגאזי כותב בהקדמתו לספר 'חה"י' שיגע שתי שנים לסדרו בכדי לזכות את הרבים, (כן כתב אלי ידידי הרב הג' מקובל אלוקי מו"ה שלמה עליאשאוו שליט"א משאוויל, אשר יש לו ספר 'חה"י' עם הקדמות מהר"י אלגאזי ז"ל), וגם המחבר 'מקדש מלך' על הזוהר מביא אותו יותר מחמישים פעמים ומבאר ע"פ דברי קדשו מאמרים הרבה מזה"ק. וגם מרן המחבר קורא אותו ואת הקדוש בעל 'משנת חסידים' בשם מקובלים אחרונים, ופסק כמותו לקמן לענין אמירת מגן אבות בשביעי של פסח שחל להיות בשבת אף שהוא נגד פסק השו"ע. וגם הרב הקדוש 'בעל שמן משחת קודש' על שיר השירים מביא אותו כמה פעמים. וגם הרב החסיד אמיתי בעל 'יוש"ה' (יסוד) ושו"ר (עבודה) מביא אותו בספרו הטהור לענין נוסח

(4) במקור נדפס שנת שצ"ה וכן העתיקו ה'דרך צדיקים' המובא ב'נטעי גבריאלי', אך הוא טעות הדפוס טעות דמוכה שהרי ר' שלמה אלקבץ נסתלק בשנת של"ה וי"א של"ח. (ואילו נתן העזתי חי בין השנים ת"ג-ת"מ).

אתה כוננתה ביוה"כ לומר הנוסח כפי מה שאיתא בספר 'חה"י', וגם בצוואה שלו סי' ג' מזהיר לבניו שראשון לכל ספרי מוסר ילמדו ספר 'חה"י' ואחריו 'ראשית חכמה', עיי"ש. וגם הגאון בעל 'חיי אדם' מביא אותו שני פעמים בהלכות יוה"כ וגם הגאון ר' יעקב מקארלין ז"ל מביא אותו בספרו 'קהלת יעקב' לענין רב יוסף⁵ מהדר אפי וגרס בברכות דף ח, א ומביא בשמו דבר יקר אשר הראשונים לא עמדו ע"ז, וכותב ע"ז שהוא דבר נחמד. וגם הרב 'עיקרי דינים' והרב 'זכור לאברהם' מביאים אותו להלכה הרבה פעמים, ועוד הרבה הרבה מחברים מביאים את דברי קדשו.

"וגם עוד הראתי לדעת בקונטרס שלי, אשר המעשה המובא בקהל חסידים בשם הבעש"ט ז"ל לענין הספר 'חה"י' הוא דבר שלא הי' בעולם, דאל"כ לא הי' מביאים דבריו מגדולי וקדושי החסידים כאשר הכל הראיתי שמה, ואין פה להאריך. וגם ע"ד הקושיות אשר מקשים עליו, מובן אף לבר דעת קטן כי המה מהבל יחד ואין כדאי לענות על הבלים כאלה, עכ"ז הראיתי שמה דאין התחלת קושיא למי שמבין מעט מכתבי האר"י הקדוש. סוף דבר מובן לכל אחרי שהגאונים הנ"ל המביאים דברי קדשו, אשר הרבה מהם היו קרובים בזמן ובמקום להמחבר 'חה"י' יותר מהגאון היעב"ץ, א"כ החולק על ספר 'חה"י' ומבזה אותו ח"ו הרי הוא כחולק על כל הגאונים הנ"ל ומבטל בלבו את כל הגאונים הנ"ל, והוא בכלל זילזול הורים ומורים שבוידידי יוה"כ. ואשרי להמתדבק לספר הקדוש 'חה"י', והשי"ת ברוב רחמיו וחסדיו ינחנו בדרך האמת אמן. ומי שרוצה לידע הדבר באריכות ואם רק האמת דורש בלי שום עקשות ח"ו, יכול לבוא בכתובים אלי על האדרעס שלי" (וחותם שמו וכתובתו), עכ"ל.

וכוונתו ב"קונטרס שלי" הוא לספרו 'כבוד חכמים', שבו הוכיח (כמוזכר גם בהערות לעיל), שה'חמדת ימים' מזכיר דברים ששמע מהרב שלמה אלקבץ (מחבר הפיוט "לכה דודי"), היינו שהי' בזמן דתלמידי האריז"ל. ובאם כן, מובן שזכה ללמוד ממוהר"ח⁶ [מוריניו הרב חיים ויטאל] בעצמו, וככל הנראה, לו הוא קורא בשם מורי נר"ו! (או עכ"פ לתלמיד אחר מתלמידי האריז"ל) וכדלקמן.

(5) כן הוא בהמקור, אך כנראה הוא טעות הדפוס כי בגמרות שלפנינו הגירסא היא רב ששת.

ואכן הגאון בעל 'מנחת אלעזר', האדמו"ר ממונקאטש, יצא כנגד קונטרס זה של ר' מנחם מענכין היילפרין בספרו 'חמשה מאמרות', ובו הוא מצדיק את קביעתו של ר' יעקב עמדין בדבר זהות מחברו של ה'חמ"י' כנתן העזתי. וטוען שזה שמזכיר את תלמידי האריז"ל ואת ר' שלמה אלקבץ, ה"ז זיוף כדי להפיל תמימים בפח השבתאות.

הרי לנו ברור שבכל ספרות הפולמוס עד כמעט בדור האחרון, הטענה היחידה היא באם אכן נתן העזתי כתב את הספר או מחבר קדום יותר מתלמידי גורי האר"י. אך אף אחד לא הטיל ספק בקביעתו של ר' יעקב אלגאזי שהמחבר מדור קדום יותר, ואף אחד לא העלה "המצאה" כמו של רנ"ג.

ג. ומכאן לטענה המשונה המסתעפת מכאן - אשר ה'חמ"י' העתיק מה'משנת חסידים', ומביא להמצוין ב'הגש"פ' על לשון אדמו"ר הזקן "באמירת דם ואש ותמורות עשן וכו'", דמקורה ב'משנת חסידים', וציין שגם בה'חמדת ימים' מופיע: ש"מורי נר"ו נהג לשפוך שפיכות אלו לתוך כלי שבור הרומוז אל הקליפה הנקרא ארור", ובהתאם להשערות מסיק הוא ש"אף כאן דברי ה'חמדת ימים' נלקחו מה'משנת חסידים' שקדמו, ולא להיפך", ובמילא מתעוררת קושיא עצומה על דבריו ואכן מיד מציין זאת "אולם לפלא גדול שקורא לה'משנת חסידים' "מורי" !

אך האמת תורה דרכה, אשר ה'חמדת ימים' לא הי' יכול לצטט הסברים מה'משנת חסידים' דאף שה'מ"ח' נדפס בשנת תפ"ז ארבע שנים לפני הדפסת ה'חמדת ימים' - אך לכולי עלמא מחבר ה'חמדת ימים' הוא מדור קדום יותר בהרבה, ולכן מובן ש"מורי נר"ו" בה'חמדת ימים' הוא ר' חיים ויטאל (או תלמיד אחר דהאריז"ל) (למר כדאית לי' - שהי' תלמידו, ולמר כדאית לי' - זיוף של נתן העזתי), וירדה הקושיא והפלא אליבא דרנ"ג!

ראי' שבכותבו "מורי נר"ו" מכוון הוא לר' חיים ויטאל - שהרי ענין זה של שפיכה (ולא הטפה באצבע), מובא בשם הרח"ו בסדור האריז"ל (רש"ר), וז"ל: "מנהג הרח"ו ז"ל לשפוך מכוסו ג' שפיכות כאן". ומקורו מה'פע"ח' שער חג המצות פרק ז מהגהות צמח וז"ל: "שמעתי מחכם אחד בשם הרח"ו ז"ל שבהגיע לכל א' מ' מכות, הי' שופך מעט מן הכוס עצמו, ולא כיש נוהגין לטבול אצבעו בכוס, ואפשר הטעם לרמז שהמכות יצאו ממלכות הנקראת כוס של ברכה כנודע מדרוש הרב זלה"ה". עכ"ל. וכבר ציין לכך כ"ק אדמו"ר בהגש"פ.

ואולי י"ל שה"חכם אחד" שממנו שמע הרב בעל הגהות מהר"י צמ"ח בשם הרח"ו, הוא בעל מחבר ספר 'חמדת ימים'.

ובכלל לא זכיתי להבין דבריו, שהרי סותר הוא דברי עצמו בתוך כדי דיבור: לאחר פרכתו עלי ו"הוכחתו" שה'חמדת ימים' העתיק מה'משנת חסידים' ופליאתו הנ"ל שקורא לה'מ"ח' "מורי", מוסיף הוא: "ואין לומר שאכן לקחו מה'משנת חסידים', שהרי באמת מקור הדבר הוא בספר 'מחברת קודש' ושם מדברי מוה"ר רבי נתן שפירא שכותב "צריך להביא לפניו כלי שבור שהוא פגום שהוא רמז נגד אורו, וצריך לשפוך עם הכוס בכל מכה ומכה מעט בכלי פגום", ואף כל הנימוק מקורו משם!". סוף צטוט מדברי הרנ"ג.

ונלאיתי למצוא פירוש להסתירה בדבריו בתוך כדי דיבור! [שהרי מוהרנ"ש בוודאי חי בדור קדום יותר (נפטר בשנת תכ"ו וי"א בשנת תכ"ב)].

ואגב - שאלת תם: בסיום קטע זה מציין הוא בזה"ל: "בכלל נראה שהן בעל 'שער הכולל' והן הרבי ב'הגדה' לא השתמשו בסידור ר' אשר. ואולי בגלל נדירותו, שמאז הדפסתו בתקמ"ח לא נדפס שוב", עכ"ל. ואני תמה מה נשתנה ספר זה מספר 'חמדת ימים', אשר אם נשתמש בלשונו "כמעט וודאי שגם בספריית הריי"צ בוורשא ספר זה הי' שם"?!

ד. על כך שכתבתי - דאשתמיטתי' מכתב מפורש של כ"ק אדמו"ר להרב זווין שבו מציין הוא לה'חמדת ימים' כמקור למנהג חב"ד - היפך מ"ש בשו"ע אדה"ז - (והוא חידוש כ"ק אדמו"ר בהיום יום), בענין היה"ר על התפוח בר"ה בין הברכה לאכילה, וכדי שלא יהי' נתינת מקום לטענתו, שזה שהרבי מצטט את ה'חמדת ימים' שלא באופן ישיר אלא כמובא ב'שדי חמד' מפני שע"י כך "נטהר" הספר - ע"ז הוספתי בדרך אגב שלא היא, דהרי הרבי כותב בפירוש מדוע מצטט הוא מה'שד"ח' ולא באופן ישיר מה'חמדת ימים' ובלשונו הק': "ואין הספרים מ"צ [מעגלי צדק] וחמ"י תח"י [תחת ידי] לעיין בהם".

וע"ז הקשה עלי ואני מצטט מדבריו: "אולם כיצד זה שהרבי לא ראה ואף לא עיין אף פעם ב'חמדת ימים' - בו בעת שהספר הוא די ידוע ובמרכז הפולמוס, ונמצא בספריית חב"ד בכמה עותקים מכמה מהדורות (וכמעט וודאי שגם בספריית הריי"ץ בוורשא ספר זה הי' שם) אם הספר אכן הי' מקובל?".

(א) שאלת תם: מה הראיה שבאם כיום נמצא הספר בכמה מהדורות בספריית חב"ד, אכן כך הי' בספריית הרבי הרי"ץ בווארשא.

(ב) ועיקר - אפילו אם נאמר שבספריית אדמו"ר הרי"ץ אכן הי' וודאי ספר זה, הרי הרבי לא כתב שמעולם לא ראה ולא עיין בספר זה (כלשונו בפרכתו), אלא שאין הספר תח"י (תחת ידי), דאף אם ראה ועיין בספר זה בהיותו בווארשא, אך בשנת תש"ט, שנת כתיבת האגרת אין הוא מצטט מספר זה, אלא כפי שהובא מה'שדי חמד', כי אין הספר תחת ידו!⁶

(ג) ועוד, וגם זה עיקר - מה כל פלפול זה מוסיף או גורע להעובדא שאכן הרבי מציין ל'חמדת ימים' בשמו המלא ללא הסתייגות כל שהיא, ואדרבא זהו המקור למנהג חב"ד ובפרט עפ"י הביאור בפנימיות הענינים!

ה. על תמיהתו הגדולה, כיצד אתרץ את מכתב הרבי בנוגע לכך "שלע"ע לא מצאתיו מובא בספרי רבותינו נשיאינו" עם האגרת שבו מובא הציטוט מה'חמ"י' דלעיל, לא הבנתי תמיהתו הגדולה: לדידי קשיא, ולדידך לא קשיא? מאי אולמי' דהאי מהאי??

ואכן, לדידי לא קשיא, שהרי הסברתי בפעם הקודמת את ההבדל המהותי בין שני המכתבים (ולא כטענתו ואני מצטט: "האם מפריך את דברי הרבי עצמו (שבכל דבריו לא התמודד אתו) במכתבו... שהרבי כותב שלא הובא בדא"ח לכן אינו ממליץ ללמדו"). ואחזור על נקודת הביאור וביתר הרחבה: ידוע שתשובה ניתנת לפי אופן השאלה, וכאשר רואים את האגרת הנ"ל במילואה, מובן שהאגרת נכתבה בתגובה לשאלה משונה ביותר: (א) הכותב רוצה לשרוף את הספר 'חמדת צבי' מכיון ששמע שנחשד בשבתאות. (ב) אותו כותב רוצה להתחיל ללמוד קבלה ושואל באם לעשות זאת מספר 'חמדת ימים'.

שאלות כאלו מעידות על אחת מהשניים: או שהשואל הנו מעורער בנפשו; או (וכך נראה) שזוהי שאלה - פרוכוכטיבית.

(6) ולהעיר, שכידוע בלקו"ש ח"ה עמוד 86 בשוה"ג להערה 1, מעתיק הלשון של "רסיסי לילה", מהרה"צ והרה"ג וכו' הר"ר צדוק הכהן מלובלין, ואף שראה זאת הרבי בהיותו באירופא שלח במיוחד למצוא הספר כדי להעתיק לשונו מבפנים ולא מהזיכרון (אף שהלשון הי' זהה, כידוע ומפורסם). ועיי"ש.

ועל שאלה זו באה המענה: (א) נבהלתי שרצונו לדון הס' 'חמדת צבי' לשריפה. (ב) באם כך שכזה קנאי לשבתאות אתה, כיצד זה רוצה אתה להתחיל ללמוד קבלה מספר 'חמדת ימים' שגם אותו חשדו בשבתאות. וכדי לחסוך ענין של פרובוקציה ציין כ"ק אדמו"ר שלע"ע לא מצאתיו מובא בספרי רבותינו נשיאנו הק', ושולח את השואל להתחיל ללמוד דא"ח.

ואכן, כפי שכתבתי באריכות בפעם שעברה, לא הובא הספר בשמו בכתבי רבותינו נשיאנו, אף שדברים שמקורם ב'חמדת ימים' הובאו גם הובאו - והטעם לכך הוא כדי להוציא מלבם וכו'.

ועזר ה', ובהשגח"פ הרי בגליון שעבר - תתלה בעמ' 157 כותב הרב גבריאל ציננער בזה"ל: "בנוגע להספר 'חמדת ימים' שמעתי מהרה"ח מהרי"ל גראנער שליט"א משב"ק, שבשנה הראשונה של הנשיאות הי' כ"ק אדמו"ר מציין לה'ח"י" ואחר שקיבל כמה מכתבים ובקשות, קיים שב ואל תעשה עדיף". עכ"ל. הרי ממש ראי' למה שכתבתי בפעם שעברה.

ובדרך ממילא תתורץ גם תמיהתו של רנ"ג - מהוכחתי בדברי כ"ק אדמו"ר בהגש"פ שציין להמובא ב'חמדת ימים' ב'כתבי האריז"ל', ואח"כ תיקן רבינו וכתב "באר היטב" (המציין ל'כתבי האריז"ל' - היינו ל'חמדת ימים'), וטעם השינוי מובן עפ"י עדותו של הריל"ג שי'.

דרך אגב, שוב חוסר דיוק בלשונו של רנ"ג: את תוכן המכתב דלעיל הוא מסכם - "דעת הרבי היא שאין דעת החסידות נוחה מספר זה"; "הרבי טוען מפורש שלא התייחסו אליו באופן חיובי"; "התייחסותה החשדנית של רבותינו להספר", ועוד. ולענ"ד הבדל תהומי הוא בין נוסחאות אלו, לנוסח "ולע"ע לא מצאתיו מובא בספרי רבותינו נשיאנו הק' . . מה יש לו להתחיל ללמוד הקבלה דווקא מספרים כאלו שיש חלוקי דעות אודותם". (דההדגשה היא על התחלת הלימוד, ובגלל חילוקי דיעות, ולא שזהו ספר שלילי או חשוד מצ"ע).

ו. ברצוני להתייחס לעוד נקודה תמוהה וסתירה מיני' וביה בדבריו: בתחילת דבריו כותב ש"כמעט ברור" שספר זה אכן לא חברו נתן העזתי, אלא מחבר מאוחר יותר. אעפ"כ יתכן שרעיונות שבתאים חדרו לתוך הספר ועל כן עדיין הוא ספר חשוד. ואילו בעמ' 161-162 הוא ממשיך: "ובכן בעצם הענין שהיחס חייב להיות או שלילי לגמרי או חיובי לגמרי, הר"ז רק אם נוקטים כדעת היעב"ץ שחיברו נתן העזתי

בעצמו, אך אם כדברינו, וכהאמת, שרק הושפע הספר משבתאות (שאכן כך הוא האמת שכתביו של נתן חדרו לתוך הספר - כפי שהוכיחו חכמים שונים)..."

הרי לך שמ"כמעט ברור, ו"אם כדברינו" הססני כמעט, נהפך הדבר ל"וכהאמת", ויתירה מזו - "אכן כך היא האמת", "כפי שהוכיחו חכמים שונים" (מי הם אותם החכמים?! אתמהא). ואילו בסיכום דבריו כותב: "לענ"ד אכן לא נשלל הספר בחסידות מכל וכל, ואין דעת החסידות שהספר מנתן העזתי, אך עם זאת יחס מסוייג של פקפוק ושל אי נוחות יש לחסידות לספר זה". ואני לתומי חשבתי ש"כהאמת" ו"שאכן כך היא האמת כפי שהוכיחו חכמים שונים" שכתביו של נתן אכן חדרו ל'חמדת ימים'?

ואבקש אכן את עזרתו: יאיר נא עינינו ויורה לנו איזה דבריו של ה'חמדת ימים' אכן מקורם ובאופן ברור מנתן העזתי?

הגע בעצמך: באם בספר שאילת יעב"ץ שהביאו ר' חיים פאלאג'י, ועליו מקשה הרנ"ג ותו"ד שבמחילת כבודו של ר"ח פאלאג'י, ספר זה נכתב ע"י תלמיד היעב"ץ ולא ע"י היעב"ץ בעצמו, ולא הבנתי קושי, שהרי גם ר"ח פאלאג'י ידע מכך ומצטט בעצמו שזהו מדברי תלמידו, שכותב: ש"העיד בנו" - היינו ר' יעקב עמדין עצמו העיד לתלמידו (שעל אף דבריו החריפים ביחס לספר זה - שכל דבריו מינות ושבתאות, הנה האמת היא ש)עבר בכל דברי הספר הזה ולא מצא שום שלו⁷ ושחיתה בענין שבתי צבי, כ"א מענין ס(פירת) ע(ומר) וברכת הבנים ביד אחת". ובאם אלו בלבד שני הדברים התמוהים כביכול שאותם מצא מתנגדו העקרי של החמדת ימים, ילמדנו רבנו מה עוד מ"כתביו" של נתן חדרו לתוך הספר?

(ואולי כוונתו להמנהג לחכות ז' ימים שלמים לקידוש לבנה, ושמא כוונתו להמנהג לומר 'לדוד ה' אורי וישעי' מר"ח אלול ועד הו"ר; או אולי הכוונה להמנהג והנוסח דהיה"ר לאחר אמירת הנשיא ב"ב ימים הראשונים דחודש ניסן ('מק"מ' לזח"ג קצו, ב בשם ה'ח"י', ועיין לקו"ש חל"ב עמ' 20 הערה 12); או אולי לנוסח היה"ר בעת פתיחת הארון דג' רגלים; או שמא הכוונה למנהג חב"ד לומר היה"ר אחר

(7 והוא מלשון "של נעליך" "כי ישל זיתך" "ונשל הברזל" - והכוונה על יציאה ונט"י מדרך הישר.

הברכה על התפוח וקודם האכילה; או אולי כוונתו להמנהג שהנהיג מחדש כ"ק אדמו"ר החל מט"ו בשבט תשל"ז - לאכול פירות שנשתבחה בהם א"י - בט"ו בשבט, ועוד מנהגים רבים שנהגו בהם ישראל כיו"ב, ומקורם בה'חמדת ימים'!).

ז. מקשה הוא על דברי, בנוגע ליחס החיובי של רבותינו נשיאנו לה'מקדש מלך' ותוכן קושייתו היא - שה'מקדש מלך' הוא ילקוט פירושים על הזהר בעיקר מתורתו של הרמ"ז, ואת דבריו מביאים בחסידות ולא דברי ה'מק"מ' עצמו. וכמו כל דבריו, הרי זה לוקה בחוסר דיוק מוחלט. אכן ה'מק"מ' מביא דברי הרמ"ז, אך דברי הרמ"ז מבוארים בכל פרשה לאחר סיום פרשנות ה'מק"מ' בעצמו את דברי הזהר בפרשה זו, מוסיף הוא "והרמ"ז פירש" וחוזר הוא מתחילת הפרשה ומעתיק דברי הרמ"ז, ובזכות זה הגיעו דברי הרמ"ז לידינו. וכאשר מצטטים בחסידות דברי הרמ"ז אין מציינים "עיין מק"מ" אלא "עיין בהרמ"ז". ואילו כאשר מצטטים דברי ה'מק"מ' עצמו הלשון היא "עיין בהמק"מ". וכבר כתבתי בפעם שעברה את יחס הכבוד הנראה בכתבי רבותינו נשיאנו, אשר ריבוי פעמים מצוטט ה'מק"מ' בלקו"ת ודוחקים להעמיד דברי אדה"ז אליבא, ולכן אין כאן המקום לחזור ולציין לכך, אך דוגמא אחת (מיני רבות) לדברי הקודמים, אפשר לראות בלקו"ת פרשת צו ('דאזלינן מיני') בדרוש ששת ימים תאכל מצות (דרוה"ר), אשר בסיום הדרוש בסיום אות ו' בדף ט"ו א-ב "והנה בענין הלל פי' הרמ"ז פ' אמור דצ"ו תחילת ע"א וכו'", והוא ציטוט הרמ"ז המובא בה'מק"מ', וכמה שורות אח"כ "כמבואר בזח"ב שמות צ"ט ע"ב וב'מק"מ' שם ע"ש". ומביא דברי ה'מק"מ' עצמו (ועיי"ש שעפ"י ה'מק"מ' תיווך שני הפירושים בעה"כ דהפרדס עיי"ש). וכהנה רבות.

ולהוסיף, שכידוע הענין ד"אותיות הרשימו" לא הוזכר בכתבי מוהרצ"ו, והתחדש על ידי מהר"י סרוג, והיו החברים מפקפקים בו, שהרי מוהרצ"ו הזהיר בהקדמתו שמה שלא הוזכר בכתביו אין לזה מקור בדברי האריז"ל.

ואעפ"כ קיבל אדה"ז ענין זה של "אותיות הרשימו", ונעשה לענין יסודי בתורת החסידות, ומקובל לחשוב שמקורו רק מהגהת הרמ"ז (תלמיד מהר"י סרוג) על ה'אוצרות חיים', אך במאמר אדה"ז משנת תקס"ח ד"ה "להבין ענין עיגולים ויושר" עמ' שכה אות ה: "דהנה מבואר בכתבי האריז"ל דאין פי' צמצום זה כפשוטו . . אלא שנשאר

רשימו מעצם אוא"ס רק שאינו כאור הראשון הנ"ל" (עיין ב'מק"מ' שזהו ל' האריז"ל עצמו). עכלה"ק של אדמו"ר הזקן שם. והוא ב'מק"מ' בראשית דף טו, א - הרי שדבר עיקרי בתורת החסידות מיוסד על דברי ה'מק"מ'! (שהעיד שדברי מהר"י סרוג מקורם בכת"י האריז"ל).

ולטענתו הב' - שהגה"ק מקאמארנא קורא לה'מקדש מלך' אדונינו הקדוש, ויחד עם זה מתמ' הוא עליו מדוע ציטט ענין מ'חמדת ימים' (קידוש לבנה לז' ימים) שלשיטתו, הוא מתלמידי רוח שקר שבתי צבי - וכמוהו סברו שאר אדמו"רי החסידות:

(א) מסקנתו מוטעית ולוקה בחוסר דיוק, דלא כל אדמו"רי החסידות אחזו בשיטתו נגד ה'חמדת ימים', ועיין ב'נטעי גבריאל' שצויין לעיל - שהביא רשימה של אדמו"רים לכאן ולכאן; (ב) ועיקר - כמדומה לי, שהגדון הוא "יחס רבותינו נשיאנו להחמדת ימים", ועם כל הכבוד לגה"ק מקאמארנא, ולהאדמו"ר מזידיטשוב שאחזו כמוהו, הרי שכמדומה לי אין הם "רבותינו נשיאנו" דחסידות חב"ד, ולא זכור לי שום ציטוט בשם בדרושי דא"ח⁸ [ועיין באג"ק כ"ק אדמו"ר (נדפס בלקו"ש חלק י' עמוד 176-177) בשלילת דבריו ויחסו השלילי (דהזידיטשובער) לחסידות חב"ד, וד"ל].

ח. בנוגע להסיפור המובא ב'שבחי הבעש"ט' כבר ביארתי על כך בפעם שעברה, אשר בשנת תק"ב כבר נדפס 'חמדת ימים' בשמו, ולכן מסתבר שאין סיפור זה מדויק, אם משום ששינוי זאת מלכתחילה להוציא מליבם של מתנגדים, או כפי שכותב רבי מנחם מענכין היילפרין שאין לסמוך על סיפורים אלו שסופרו איש מפי איש - והראי' ריבוי אדמו"רי החסידות שאחזו מה'חמדת ימים' וכדלעיל, ובפרט רבותינו נשיאנו.

ט. מקשה על מה שהבאתי כציטוט מספר 'חמדת ימים' ביחס לספה"ע לאחר הסדר, ומקשה עלי מ... דברי שהבאתי מדברי ר' חיים פאלאג'י המציין שהחיד"א מצא שדבר זה כבר הובא בדברי הרמ"ז! ועל טענתו שענין זה הובא בסידור כדי להפריכו, לא זכיתי לרדת לסוף

(8) אף שבסידור תו"א (וכן תהילת ה') בסדר המשניות לאבל, הובא ענין בנוגע לסדר הלימוד דמשניות אלו בשמו, ומענין לברר מהיכן נלקח קטע זה (דבסידור עם דא"ח אינו מופיע). (ואיך שלא יהי' אין זה דרושי דא"ח כמובן וגם פשוט).

דעתו, הלשון בסידור הוא "והמקדים לברך ולספור מיד אחר התפילה מוקדם לברכה". והטעם הוא, כי במדינות אלו הצפוניות עמוד השחר סמוך לחצות, וחיישינן שיאחר או ישכח הספירה. היינו שאין זה פרכא בעצם הענין, אלא מצד סיבה צדדית לחלוטין, המונעת קיום הידור זה במדינותינו (מלפנים).⁹

י. מנסה לדחות דברי וראיתי - שבהמשך תער"ב מביא אדמו"ר מוהרש"ב הסתירה בזה והביאור בזה מה'מקדש מלך' המצטט ה'חמדת ימים', וכותב "הנה לפום ריהטא לא ראיתי שדברי החסידות דומים לדברי ה'חמ"י, ובכלל עיקר ההתייחסות בתער"ב הוא לקטע של ה'מקד"מ' בעצמו ולא הציטוט מ'חמ"י עיי"ש". עכ"ד.

והנה, "מנהג אנ"ש בזמן האחרון" לכתוב על כל דבר שאינו מובן להם ש"לפום ריהטא" לא נראים הדברים, ובזה יצאו ידי חובתם. ואכן קשה מאוד במסגרת הזאת (ובפרט שנתארכו הדברים מאוד) להסביר ההסבר המובא באריכות בתער"ב, שם, ולהתאימו באותיות הקבלה דה'חמדת ימים', אך לקביעותו ש"בכלל עיקר ההתייחסות בתער"ב היא לקטע של ה'מקד"מ' בעצמו ולא הציטוט מ'חמ"י עיי"ש", שוטח אני לפני הקוראים את שאלתי: וכי כך היא דרכה של תורה? בידעו שספר זה ('מקד"מ') אינו מצוי לרוב הקוראים, לשנות האמת ולקבוע שאין ההתייחסות לדברי ה'חמדת ימים', אלא ה'מקד"מ' עצמו, ולהוסיף שם עוד עיי"ש!

אדרבה, נתי ספר וניחזי: ציטוט מדברי אדמו"ר מוהרש"ב תער"ב ח"ב ע' א'צ"ז: "והנה בענין הג' סעודות שבת אי' בזה יתרו דפ"ח ע"ב דסעודה הראשונה היא סעודתא דחקל תפוחין קדישין בחי' מל', וסעודה שני' היא סעודתא דעתיקא קדישא, וסעודה שלישית היא סעודתא דמלכא קדישא בחי' ז"א . . ובאדר"ז דרפ"ח ע"ב משמע שהן כסדר המדרגות מלמטלמ"ע, וכדאיתא שם חד סעודתא דמטרוניתא

(9) ובאם כוונתו לדברי אדמו"ר הצ"צ המובאים בחצאי ריבוע בסידור תורה אור (ובסידור מהרי"ד) "דלפי הדין אסור לאכול עד שיספור כו'" וכפי שמציין "ע"כ הגה"ה מסידור אדמו"ר בעל הצ"צ ז"ל" הרי אין המביא ענין זה, דספירה לאחר הסדר הוא זה שמפריכה, דהמביאה הוא אדה"ז (או כדברי 'שער הכולל' - המהרי"ל) והמפריכה הוא אדמו"ר הצ"צ, וממילא נפלה קושיתו, דגברא אגברא קא רמית? ועיין ב'שער הכולל' שהאריך בענין זה.

וחד סעודתא דמלכא קדישא וחד דעתיקא קדישא, ועי' ב'מק"מ' שם פ' יתרו שהאריך בזה".

ציטוט מדברי ה'מק"מ' פ' יתרו על דף פ"ח הנ"ל (לאחרי ש: א) מבאר כוונת דברי הזוהר במילים "מהו ברכה שמא קדישא". (ב) מביא דברי הח' (מדת) י' (מים) שמביא דעות שונות עפ"י הלכה ועפ"י קבלה, באם מותר להכין השולחן שבת בלילה, לאחר הסעודה בלחם משנה לכבוד סעודת היום, או שיש בכך איסור של "העורכים לגד שולחן").

מביא הוא ענין שלישי, לאחר שמעתיק דברי הזוהר "א"ל ר"א לאבוי אילין סעודתי' היך מתקנן, א"ל לילא דשבתא וכו'". וע"ז אומר וזה לשונו: "בח' (מדת) י' (מים) דף סז טעם שנו' בפסוק והרכבתיך על במותי ארץ - שהוא סוד סעודת הלילה אחר אז תתענג על ה' סוד סעודת שחרית, לרמוז כי הכלה מקבלת שפע מן הע"ק קודם שתשפיע עלינו, ופי' הכתוב הוא כך, אז בלילה הכלה תתענג בע"ק שהוא על ה', ושוב תשפיע לנו, ובכך כתיב והרכבתיך על במותי ארץ, והסדר הנכון (ההדגשות לא במקור) הוא המסודר כאן בפ' יתרו, ומ"ש בפ' האזינו חד סעודתא דמטרוניתא וחד סעודתא דמלכא, וחד סעודתא דע"ק, ענין הסעודות הוא מונה, ולא סדר הסעודות קא חשיב רק חד וכו', שנה ולא פירש בסדר זמנים כמו בפ' יתרו, ושם דיבר בקדשו בסדר המידות מלמטה למעלה כדרכו בכמה מקומות, ובפרק יז אבאר אמיתתן של דברים כמ"ש מרן האריז"ל, שהוא אמר סעודה א' חק"ל תפוחין, ובסעודה ההיא היא האוכלת, וסעודה ב' דעתיקא קדישא, ובסעודה ההיא הזעיר אנפין הוא האוכל. וסעודה ג' דזעיר אנפין ובסעודה ההיא ע"ק הוא האוכל. אשר לעומת סוד האוכלים הוא הסדר אשר סידר הרשב"י בפ' האזינו סדר הסעודות, ואמר חד סעודתא דמטרוניתא וחד סעודתא דמלכא קדישא וחד סעודתא דע"ק. וסדר השנוי בפ' יתרו סעודה א' חקל תפוחין וב' ע"ק וג' זעיר אנפין, דיבר על בעל הסעודה ההיא מי הוא העיקר בה להזמין את האחרים אתו. ובכך נחמנו מאוד דברי הרשב"י בשתי המקומות וסרו תלונות המפרשים, [ומסיים ה'מק"מ' עכ"ל".] [היינו לשון ה'חמדת ימים'].

ישפטו הקוראים - האם העיי"ש דתער"ב בה'מק"מ' הוא מדברי ה'חמדת ימים' או לא! (וזאת בנוסף לכך שכל אחד שלומד המאמר ההוא דתער"ב, יראה בעצמו שהביאור באותיות החסידות הוא אותו הביאור דה'חמ"י").

עוד נקודה שבה סותר הוא את עצמו, בעמ' 162, ניסה לסתור את דברי בדבר סמכותו של ה'מק"מ', בטענה, שהיות וספרו הוא ילקוט פירושים ובעיקר דברי הרמ"ז - הרי מה שמובא בדא"ח בשמו הוא דברי הרמ"ז, ואילו כעת שינה טעמו וטען שמה שמצוין בתער"ב ל'מקד"מ' הוא דברי ה'מק"מ' בעצמו! אתמהא!¹⁰

יא. שאל כמה שאלות על דברי הוכחתי מדברי אדמוהאמ"צ, שהראה מקום לענין זה דקידוש לבנה אחר ז' ימים ב'פע"ח', אף שב'פע"ח' כתוב לקדש בר"ח, וכתבתי שמקורו בה'חמדת ימים' שנחשב כ'כתבי האריז"ל', וכפי שמצינו כמ"פ בדא"ח שקראו לכללות 'כתבי האריז"ל' "ע"ח" או "פע"ח". ושאל, וז"ל: "ובכלל צ"ע אם יש לדייק מדברי אדמוהאמ"צ, שהרבי אמר כמ"פ שלא לדייק באותיות וסגנון שלו. ואכמ"ל". והתשובה על כך פשוטה: במה דברים אמורים בענין של הסברה ושקו"ט, אך לא כאשר מדובר במראה מקום! ועאכ"כ ששינוי זה אין זה חידוש שלי, אלא מדברי כ"ק אדמו"ר נ"ע בהגהותיו לסידור!

שוב שאל, שהרי דבר זה מקורו ב'משנת חסידים', הרי כבר הוכחנו לעיל ש'משנת חסידים' העתיק זאת מה'חמדת ימים' ולא להיפוך!

עוד כותב הוא, שלשון אדה"ז בסידורו דומה ללשון הרמ"ז, וכל המעיין שם (זח"ב דף קפז א) ובלשון ה'חמדת ימים' הועתק ב'מק"מ' על זח"ב, ולשון ה'משנת חסידים', שהעתיקו, ואח"כ לשון אדה"ז יראה שלשון אדה"ז הוא בדמיון לדברי ה'מ"ח' (שהעתיק מדברי ה'חמ"י)! (בהשמטת לשון הקבלה).

יב. עוד הוכחה לאופן "דיוקן" שלו בהוכחותיו: כותב הוא (בעמ' 167) "ראיתי מובא (וכעת אין הזמן לחפש איפה) שה'חיי אדם' מחותנו של הגר"א שאב הרבה לתוך ספרו מ'חמדת ימים'". (ההדגשה לא במקור).

כאמור לעיל, מקור ענין זה הוא מהערת ר' מנחם מענכין היילפרין בע"ח ח"ג, (ונדפס גם ב'נטעי גבריאל' שצוין לעיל שהביאו מדברי הספר 'דרך צדיקים'), ושם כתב וז"ל "וגם הגאון בעל 'חיי אדם' מביא

10 ובפעם שעברה כבר ציינתי שיש כמה ענינים בדא"ח שלכאורה מקורם ב'חמדת ימים', אך בכל אופן לא צויין על כך שום מראה מקום לזה, ואילו ענין זה דסעודת שבת הוא ענין שמצויין מראה מקום ברור לה (מק"מ' שהעתיק דברי ה') חמדת ימים!

אותו שני פעמים (ההדגשות לא במקור), בהלכות יוה"כ". וכמדומה לי שהבדל תהומי הוא בין "מביא אותו שני פעמים" ל"שאב הרבה לתוך ספרו".

אכן, לזכותו יאמר, שטרח לציין שכעת אין לו זמן לחפש איפה ראה ענין זה, אך אין זה פוטר אותו מציטוט שאינו מדויק המשנה תוכן הענין, והוא בבחי' פרט המלמד על הכלל כולו.

ולסיכום: אם אמנם אין זה בידינו להכריע בין גדולי ישראל ולקבוע באם אכן נכתב הספר חלילה ע"י נתן העזתי, או שיסודתו בהררי קודש, הרי לאידך דבר ברור הוא, שמחברו הוא מדור קדום יותר לה'מ"ח ובני דורו, והם אלו שהעתיקו דבריו ובססו דבריהם על רבים מדבריו, אם גם ללא ציון שמו מטעם המובן. וכמו"כ נהגו רבותינו נשיאנו, אשר העתיקו דברי ה'מ"ח וה'מק"מ (וכמובן גם דברי סדורי האריז"ל) המעתיקים דבריו, ועוד יותר: בנו ענינים וביאורים על יסודות דבריו, אלא שמטעמים מובנים לא ציינו לשמו בספרי רבותינו נשיאנו הק"י¹¹.



בענין הנ"ל

הת' יעקב זאיאנץ

מכון לסמיכה - תות"ל מאריסטאון, ניו דזשערזי

בגליון תתלד (עמ' 88 ואילך), כתב הת' מ.מ. גרינפעלד שיח' "וראה הגדה של פסח לרבי על הקטע של ביעור חמץ: "וכל הנזהר ממשוהו חמץ בפסח נשמר מחטא כל ימות השנה", ומציין לכתבי האריז"ל. וציין בנטעי גבריאל - דיני פורים השמטות, שדבר זה אינו ב'כתבי האריז"ל' אלא ב'חמ"י'. עכ"ל. ובזה (גם) רוצה להוכיח - שיחס רבותינו נשיאנו אל הספר 'חמ"י' הוא יחס חיובי, ומה שלא ציינו בשום מקום במפורש אלא ל'כתבי האריז"ל', הוא כדי לא ליתן פתחון

(11) ובכלל, איני מבין מה מניע אנשים כערכינו לנסות להוכיח גנותו של ה'חמדת ימים', והלא אפילו על צד הספק, הרי יתכן שהמדובר (כדברי רבים מגדולי ישראל) בכזה שעליו אמרו רז"ל (אבות פ"ב) "והוי זהיר בגחלתן שלא תכזה שנשיכתן נשיכת שועל, ועקיצתן עקיצת עקרב ולחישתן לחישת שרף וכל דבריהם כגחלי אש", ועל כעין זה אפשר להמליץ (ובדוגמת מה שכתב רעיון זה ר' חיים פאלאג'י) לשון הפסוק "גם קוב לא תקבנו, גם ברוך לא תברכנו".

פה להמתנגדים, ולכן לא הזכירו אותו אלא ברמז 'כתבי האריז"ל', וה"ה בנוגע לנדר"ד עיי"ש.

ובגליון האחרון - תתלה (עמ' 158 ואילך), כבר העיר ע"ז הרב נ. גרינוואלד שיחי' ד"יש לציין שקודם אכן כתב רבינו 'כתבי האריז"ל' כמקור, ואח"כ (בהוספות לשו"ע רבינו עמ' 1440), תיקן רבינו וכתב למקורו "באה"ט רסתמ"ז" שמשם לקח הרבי ניסוח זה". ע"כ. ובזה רצה הרב הנ"ל לשלול דעת הת' הנ"ל ד"כתבי האריז"ל" הוא רמז לה'ח"י, דהרי רבינו ס"ה ציטט מה'באה"ט' שנכתב שם דהמקור לזה הוא מ'כתבי האריז"ל', ואדרבה ניסוח ענין זה בלשון אחר הובא ב'חמ"י, ורבינו לא ציטט הנוסח שמובא ב'חמ"י אלא ב'באה"ט'.

והנה (בלי להכנס לדיון בנוגע ליחס אל הספר 'חמ"י'), נראה להביא התייחסות מרבינו בנוגע למקור פתגם זה, אשר בה חזינן שייחס רבינו פתגם זה אך ורק ל'כתבי האריז"ל' (ונשלל ממילא דעת הת' הנ"ל), דהנה בביקור הרב א. א. יאלעס ז"ל, אצל רבינו בחוה"מ פסח תש"מ, נמצא (בהוספות לשיחות קודש תש"מ ח"ב) כתוב כדלהלן:

"...כ"ק אד"ש: ברכם בברכת חג הפסח כשר ושמה, ואמר: איתא ב'כתבי האריז"ל' דמי שנוזהר מחמץ בפסח לא יחטא כל השנה, וענין זה מובא ב'באר היטב' בשם כתבי האריז"ל, וידוע שכל דבריו של ה'באר היטב' הוא מביא המקור לזה, אבל עדיין לא מצאתי את זה בכתבי האריז"ל, - מדוע אני אומר זה לפניכם כדי שאם תמצאו שתודיעו לי.

"הנכד: אולי זה נמצא בכתבים של תלמידים אחרים.

"כ"ק אד"ש: גם שם לא ראיתי, ובכלל באם הוא מביא מכתבי האריז"ל, מסתמא הכוונה להר' חיים וויטאל". ע"כ. וד"ל.



דיוק במפתחות לספר התניא [גליון]

הרב יוסף יצחק חיתריק
צפת עיה"ק

בגליון האחרון - תתלה (עמ' 156), מביא הר"מ רבינוביץ את שכותב כ"ק אדמו"ר ב"מפתח שמות ואנשים" בערך "תנן, תניא" כותב: "אא (תניא בספ"ג דנדה), אמ (כדתנן), בי (כדתנן בס' יצירה)". (דרך אגב - לכאורה יש לתקן ביא).

ושואל: על שמשמיט את ה"תניא" שבהתחלת אגרת התשובה "תניא בסוף יומא . . עכ"ל הברייתא". ומתרץ: כי במשנה ראשונה למד הרבי, כי לדעת אדה"ז הוא אכן רק מאמרו של ראב"ע, ונקט לשון תניא בגין סיבות אחרות.

ותוהה אני על תירוצו, הלא איפכא מסתברא - "תניא" של אגרת התשובה היא אכן - ברייתא לכל הדעות, מאחר והיא מאמר של רבי אלעזר בן עזריה ששאל את רבי מתיא בן חרש שניהם תנאים.

משא"כ "תניא בסוף פרק ג דנדה" שבלקוטי אמרים ח"א, הרי הוא מאמר של רב שמלאי - שהוא בדור שני של תקופת אמוראים (שימש אצל ר' ינאי (בב"ב קיא, א) ואת ר' יהודה נשיאה (ע"ז לז, א)).

והשאלה היא הפוכה - באם יש לציין "תניא", הרי יש דין קדימה להביא ה"תניא" של אגה"ת, שהוא מאמרו של ראב"ע שהינו בודאי לשון ברייתא, מאחר והוא מאמר של תנאים.

ויש להוסיף על שאלתו - הרי בפרק ראשון עצמו יש פעם נוספת, "דהא תנן (אבות פרק ב)", והרבי אינו מביאו? בנוסף על כך - יש גם בפרק יא - "כדתנן אבות הניעור בלילה" וכו'. וכן בפרק ל"ה - בתוך ציטוט לשון הינוקא מזוהר פרשת בלק "דתנן לא יהך בר נש בגילוייה דרישא...".

והתשובה לכאורה פשוטה מאד. הרבי כתב שורה נוספת מתחת לכותרת של ה"מפתח שמות ספרים ואנשים", "שאחר זמן המשנה". היינו שאינו מביא במפתחות ספרים ואנשים שבתקופת המשנה ולפניה. ומשום כך אינו מביא תנן בפרק ב של אבות. כי היא בתקופת המשנה.

ואי-לכך, אינו מביא את התניא של אגה"ת, מאחר והוא אכן תניא - ברייתא. והוא מצטט, רק שלש מקומות בתניא שמובא שם הלשון תנן או תניא (שהוא לשון שבדרך-כלל שמור למשנה וברייתא) על מאמרים שלאחר תקופת המשנה, שבכל זאת מביא אותם אדה"ז בלשון תנן או תניא.

התייחסותו של הרבי בשיחתו היא על שאדה"ז מעדיף לצטט את גמרא בלשון "תניא", ולא כפי לשון הגמרא "שאל רבי מתא בן חרש...". אף שברור שמתאים לצטט אימרה זו בלשון תניא, מאחר

והוא לשון חכמי התנאים. ומסביר הרבי, כי זה בא ללמדנו (א) לשון איתן הנשמה. (ב) להכרית קליפת "תניא".

ועל פי זה מובן מה שכותב הרבי בערך "תנן" - "אמ", היינו מה שכותב אדה"ז בפרק מ' "כדתנן ניטלו אגפיה כשרה", מעיר הרבי על-כך שהרי במשנה נאמר (חולין נו, ב) נשתברו גפיה. אלא מסביר הרבי (בהערה בשיעורים בספר תניא עמוד 518), כי אכן לא נאמר כך במשנה, אלא שמדברי המשנה נלמד דגם ניטלה כשרה, למרות שאין זה מפורש שם. ולכן מביאו הרבי בערך תנן - מאחר וזה סגנון שאינו רגיל לרשום תנן - כאשר דין זה מובא רק בשו"ע.

כן הוא גם בציטוט של דרש רבי שמלאי שבתחילת ספר התניא, ובשער היחוד פרק י' כדתנן בספר יצירה, שהמשותף לשלשתם שהם לאחר זמן המשנה.

אך עצ"ע - מה שהרבי מביא ערך תנ"ך וזוהר. כמו"כ צ"ע, ממה שמביא רבינו ברשימות על תניא פ"א מלשון הגמ' ביבמות עא, ב ומקצור תניא להצ"צ, ומבית רב, שדרשה זו של רבי שמלאי היא אכן ברייתא.

ידידי הרב ירמיה שיחי' זלמנוב - הציע תשובה מענינת ומקורית, שעונה לכאורה על כל השאלות. לדידו - מוסיף הרבי עוד כותרת משנה - "בהוספות איזה ביטויים אי רגילים". ולכן, ייתכן כי הרבי לא נחית לרשום את רשימת המילים "תנן ותניא" שאכן מציינים ברייתא או משנה, כי זהו ביטוי רגיל, ואי משום שמות ספרים הרי מביא רק ספרים שלאחרי תקופת המשנה. הרבי רשם בערך זה רק תיבות "תנן ותניא" המובאים בספר התניא בבחינת "ביטויים אי רגילים".

משום כך לא מובא - אא (תנן אבות פ"ב), איא (כדתנן באבות הניעור), גא (תניא בסוף יומא) - כי הן מקדימות מובאות ממשנה ובריייתא. אלה (כדתנן לא יהך בר נש) - הרי זה ציטוט מלשון הזוהר, ביטוי רגיל בספר הזוהר.

הרבי מביא אא (תנן אבות פ"ג דנדה) - ביטוי אי רגיל מאחר והא דרש של ר' שמלאי - אמורא, אמ (כדתנן) - הלכה בפוסקים שמקורה בדיוק לשון המשנה, בי (כדתנן בס' יצירה) - ביטוי אי רגיל לצטט ספר יצירה בשלום תנן.



ממוצע בין (אדם ה) מדבר לחי [גליון]

הרב משה רבינוביץ
ברוקלין, ניו יורק

בגליון האחרון - תתלה (עמ' 168), כותב הר"א חיטריק אודות מה שדנתי בקובצים האחרונים (תתלא ותתלב), במ"ש הרמב"ם במו"נ - שבימיו (עכ"פ) נמצאו ברואים "כגון נדחי התורכים הנחתים בצפון, והכושים הנחתים בדרום, וכל הדומים להם מאלה שאצלינו באקלימים הללו, ואין אלה לדעתי בדרגת האדם, והם מן דרגות הנמצאות למטה מדרגת האדם ומעל לדרגת הקופים...". היינו שהם ממוצעים בין אדם (המדבר) לחי.

וכותב ע"ז הרא"ח, שמדברי הרמב"ם משמע, שישנם ברואים כאלו גם עכשיו. לכאורה אפשר להעיר ממה שאמרו בגמרא סנהדרין (נט, ב), על הנחש "שמש גדול אבד מן העולם", שזה הי' כעין ממוצע, אבל עדיין צ"ע, איזה ברי' היא עכשיו לאחר החטא". עכ"ל.

ויש להעיר ע"ז: א. מאיפה למד מדברי הרמב"ם שברואים אלו נמצאים כעת? ועוד, האם נודע לנו כעת שבט, עם או סוג בני אדם (אף כאלו שאינם לע"ע מתורבתים וכו'), שלמראית עין אינם בגדר מדבר! ואלו שנמצאו בזמן הרמב"ם - או שנאבדו מן העולם או שברכות הימים נתעלו לדרגת המדבר, או ירדו לדרגת החי. והלוא בזה דנו בקובצים הנ"ל, אם אפשר שברואים אלו יעלו לדרגת האדם לגמרי וכו'.

ב. בצדק העיר ממעמדו של הנחש לפני החטא. ויש להוסיף שלא רק שהי' אז הנחש "כעין ממוצע", אלא ממוצע ממש. (ואולי ע"ד הבריאות שבמו"נ) כמ"ש המהרש"א בסנהדרין שם "אמנם הנחש הי' מצד בריאותו השמש הנחבר מכולם, שהוא הי' ממוצע בין האדם ושאר בעלי החיים שמצינו בו כח הדיבור וכו'". וראה בתו"ש בראשית (ג, א ואילך).

ג. מה שהצריך עיון איזה בריא' היא עכשיו לאחר החטא - אתמהה! הלא מקרא מלא דבר הכתוב: "ויאמר ה"א אל הנחש כי עשית זאת ארור אתה מכל הבהמה ומכל חית השדה על גחונך תלך ועפר תאכל כל ימי חיך" - בראשית (ג, יד). ופירש"י: "רגלים הי' לו ונקצצו". היינו, שהנחש שלפני החטא הוא הנחש שלאחרי החטא, אבל בלי הרגלים. ומה השאלה "איזה ברי' היא עכשיו". וק"ל.

